بوعلي ياسين

حقوق المرأة

في الكتابة العربية منذ عصر النهضة



بو علي ياسين

حقوق المرأة
في
الكتابة العربية
منذ عصر النهضة

العنوان الأصلي للكتاب: حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة
اســـــــم المــؤلف: بو علي ياسين

الطبعة الأولى ـــ 1998

دار الطليعة الجديدة

سوريا ـــ دمشق ـــ ص.ب 34494
تليفاكس: 7775872

تنضيد وإخراج: رفيدا الخباز
صمم الغلاف: جمال سعيد

مقدمة

«إنما النساء شقائق الرجال»

النبي محمد

عندما نتحدث الآن عن حقوق المرأة في الثقافة العربية مبتدئين بعصر النهضة، فهذا لا يعني بأي حال أن المرأة العربية لم يكن لها حقوق أو أن الثقافة العربية لم تعبر عن هذه الحقوق أو تدافع عنها من قبل، بل المقصود فقط البحث في استعادة الثقافة العربية منذ عصر النهضة لموقفها الإنساني تجاه المرأة بعد قرون طويلة من الاستعباد لها، خاصة منذ العصر المملوكي (الذي بدأ عام ١٢٥٠) وسقوط بغداد تحت أقدام هولاكو (١٢٥٨) والعصر العثماني الذي تبعه (منذ ١٥١٦). هناك أمثلة كثيرة على دور الثقافة العربية في رفع شأن المرأة قبل عصري الانحطاط المذكورين، بالإضافة إلى القرآن والتراث النبوي اللذين ركز عليهما كثير من المساهمات في العصر الحديث. بما أن هذا ليس مجال دراستنا، وإن كان يلقي ضوءاً هاماً عليه، فإنني سوف أذكر بعجالة ثلاثة شواهد على ما أقول: الشاعر مسكين الدارمي (ت ٧٠٨)، الأديب والمفكر المعتزلي الجاحظ (ت ٨٦٩)، والفيلسوف ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨)

مسكين الدارمي شاعر من أشراف قبيلة تميم ومن أنصار معاوية والأمويين. يتبين من أشعاره[1] أنه كان مع السفور، واختلاط الجنسين، لأن المرأة الصالحة لا يفتنها النظر، ولأن البيت لا خير فيه إذا لم يزره الناس بحضور الزوجين. ويدعو الشاعر للثقة بالزوجة وعدم مراقبتها، لأن الزوج لا يتواجد دائما في البيت. ويؤيد السماح بخروج المرأة، ويستنكر أن يصبح بيتها قبرا لها، لأنها إذا لم تكن محصنة خارج البيت، فلن تكون محصنة في داخله. وينهي مسكين عن الغيرة لأي سبب وعن الظن بسوء دون وقائع، لأن هذا يغري المرأة بفعل ما يخافه الزوج الغيور. ويعبر عن رأيه بمساواة الزوجين من خلال تأكيده على أن خيانة الزوج تستتبع خيانة الزوجة له. المعوّل عليه لدى الشاعر في العلاقة بين الزوجين هو الخلق الكريم والدين، والمحبة التي توهب من الله ولا تفرض بالقوة. أما إذا خانته زوجته مع صديق، فإن كل ما يفعله مسكين الدارمي هو أن يقطع علاقته بهذا الصديق وأن يطلق زوجته طلاقاً لا رجعة عنه:

ألا أيها الغائر المتشيط	علام تغار إذا لم تُغَرْ؟
فما خير عِرس إذا خفتها	وما خير بيت إذا لم يُزر؟
تغار على الناس أن ينظروا	وهل يفتن الصالحات النظر؟
إذا الله لم يعطه ودّها	فلن يعطي السود سوط مُمَر

* * *

وإني امرؤ لا آلف البيت قاعداً	إلى جنب عرسي لا أفارقها شبرا
ولا مقسمٌ لا تبرح الدهر بيتها	لأجعله قبل الممات لها قبرا
إذا هي لم تحصن أمام فنائها	فليس ينجيها بنائي لها قصرا
ولا حاملي ظني - وإن قال قائلٌ -	على غيرة حتى أحيط بها خبرا

* * *

---

[1] انظر عبد المعين الملوحي: مسكين الدارمي وحقوق المرأة، في مجلة: النهج، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥، ص ٢٤٤ ـــ ٢٥١

حسبك من تحصينها ضمها منك على خلق كريم ودين
لا تظهرن منك على عورة فيتبع المقرون القرين

* * *

إذا ما خليلي خانني وائتمنته فذاك وداعيه، وذاك وداعها
رددت عليه وده وتركتها مطلقة لا يستطاع رجاعها

* * *

وقال الجاحظ: «لسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين بأكثر، ولكننا رأينا أناسا يزرون عليهن أشد الزراية ويحقروهن»[٢].

أما ابن رشد فهو فيلسوف وعالم عربي أندلسي، ولد في قرطبة وتوفي في مراكش، «تحدث... عن المرأة في (جوامع سياسة أفلاطون)، وهو من كتبه المفقود أصلها العربي ووصلنا عنه تلخيص لارنست رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية). ورأيه في المرأة هو رأي المعاصرين من غلاة أنصارها ونقتبسه بنصه كما أورده رينان مترجما عن اللاتينية إلى الفرنسية...»[٣]: «تختلف النساء عن الرجال في الدرجة لا في الطبع. وهن أهل لفعل جميع ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة ونحوهما ولكن على درجة أقل من درجتهم، ويفقنهم في بعض الأحيان كما في الموسيقى، وذلك مع أن كمال هذه الصناعة هو بالتلحين من رجل والغناء من امرأة ويدل مثال بعض الدول في إفريقيا على استعدادهن الشديد للحرب. وليس من الممتنع وصولهن إلى الحكم في الجمهورية (يشير إلى جمهورية أفلاطون) أو لا يرى أن إناث الكلاب تحرس القطيع كما تحرسه الذكور؟».

---

(٢) انظر هيثم مناع: المرأة، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٣) انظر هادي العلوي: ابن رشد والمرأة، في: فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٦، ص ٧٠-٧١.

وذكر سلامة موسى أن المستشرق الهولندي دي بور في كتابه عن فلاسفة المسلمين نقل عن ابن رشد أنه كان يقول بأنـه[1]: «يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال. وأن الكثير من فقر عصره وشقائه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع فان، بدلا من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها».

هذه نقطة. النقطة الأخرى التي أراها جديرة بالذكر في هذه المقدمة هي تحديد بدء عصر النهضة. هناك خلافات لدى الكتاب في ذلك. برأيي أن النهضة العربية الحديثة بدأت من مصر، تحديدا مع ولاية محمد علي باشا عام ١٨٠٥. في ذلك أتفق مع محمد عمارة[*]. ذلك لأن نهضة شعب لا تحدث من الخارج، وإن كان هذا الخارج قد يلعب دور المحفز، كما فعلت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون على مصر وفلسطين (١٧٩٨ - ١٨٠١)، دون أن ننسى أنه قد يلعب أيضا دور المثبط. من ناحية ثانية لا يمكن تحديد بدء النهضة في لحظة تاريخية لم يكن فيها أي بادرة نهضوية داخلية، مهما كان هذا العامل الخارجي المحفز يحمل في غزوه من وسائل النهضة. الاعتبار الثالث هو أن محمد علي باشا هو الذي بدأ النهضة فعلا بإصلاحاته وتغييراته على جميع الصعد: نظام الحكم، الجيش، التعليم، الصناعة والزراعة... الاعتبار الرابع والحاسم هو أن الشعب المصري بقيادة «مجلس الشرع» هو الذي عزل الوالي العثماني وهو الذي جاء بمحمد علي باشا إلى الحكم على شروط الأمة وهي. «سيره بالعدل وإقامة الأحكام والشرائع والإقلاع عن المظالم وألا يفعل شيئا إلا بمشورته ومشورة العلماء،

---

[1] انظر سلامة موسى: فلسفتنا عن المرأة، في: المرأة ليست لعبة الرجل، الشركة العربية (القاهرة) ١٩٥٦، ص ٦٩ ـــ ٦٩.

[*] انظر محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥، ص ٢٠٦ ـــ ٢٠٧. وهذا هو رأي إبراهيم عبده ودرية شفيق: تطور النهضة النسائية في مصر، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥، ص ٢٩ ـــ ٣٠.

وأنه متى خالف الشروط عزلوه»[٦]. أما نهاية عصر النهضة فأرى أنها قد تحددت بتحرر الوطن العربي من الحكم العثماني وامتداد الإستعمارين الإنكليزي والفرنسي عن بلاد الشام والعراق.

المراحل التالية لعصر النهضة جرى تحديدها هنا بمعيار الانعطافات السياسية والاجتماعية الاقتصادية المترافقة مع تغيرات طبقية وتحولات في مسيرة المجتمع. وذلك في أهم البلدان العربية، وفي مقدمتها مصر.

أما اختيار ممثلي كل مرحلة من هذه المراحل فقد لاقيت فيه الكثير من الصعوبة. لكنني حاولت أن أتبع في اختياري المعايير التالية: ـ الريادة في تناول الكاتب (أو الكاتبة) مسألة حقوق المرأة، أو جانبا من جوانب هذه المسألة، أو في زاوية النظر إليها، أو في أسلوب معالجتها. ـ مقدار الإضافة بالاتساع والعمق إلى ما قيل من قبل في هذه المسألة. ـ أهمية الكاتب (أو الكاتبة) في الحياة الثقافية والاجتماعية عموما أو كممثل لاتجاه فكري معين. ـ الاسترشاد بتقييمات الباحثين السابقين في هذا المجال. وسيرى القارئ أنني خالفت من سبقوني في العديد من الاختيارات، مثلا عندما لا يراعون السبق الزمني للكاتب، أو عندما يهملون بعض أشكال الكتابة كالشعر، أو عندما يغفلون عن أهمية زاوية النظر أو أسلوب المعالجة... إلخ. وللأسف لم يكن بإمكاني أن أراعي دائما التوزع الإقليمي للكتاب المدروسين، لأنني لا أستطيع أن أدعي أنني اطلعت على جميع الكتابات العربية في هذا المجال، وزملائي الكتاب المعاصرون يعلمون أنه في بلادنا ما زال مستحيلا مثل هذا الاطلاع.

بو علي ياسين

اللاذقية، حزيران ١٩٩٧

---

(٦) عبد الرحمن الجبرتي. عجائب الآثار في التراجم والأخبار (١٣٢٢ هـ). لدى محمد عمارة، المصدر المذكور، ص ٢١١.

الفصل الأول

عصر النهضة ـ المرحلة الأولى

يمكن القول، إن مثقفي عصر النهضة تناولوا مسألة المرأة، على الأقل حتى التسعينات من القرن التاسع عشر، كجزء ملحق بقضية النهضة، أو كمسألة ثانوية من مسائلها. لذلك تكاد تقتصر مطاليب ممثلي تلك المرحلة من عصر النهضة على حق المرأة في التعليم. هناك ثلاثة رواد سبق لهم الفضل في المطالبة بحقوق للمرأة، هم بحسب التسلسل الزمني لظهور مساهماتهم: بطرس البستاني، أحمد فارس الشدياق، رفاعة الطهطاوي. ومنذ التسعينات بدأ بعض الكتاب يبحثون في مسألة المرأة كقضية أساسية، في مقدمتهم قاسم أمين الذي قام في هذا المجال بما يشبه الثورة الفكرية في ذلك الوقت. لذلك يحق لنا أن نعتبر ظهور كتابه «تحرير المرأة» يؤرخ لمرحلة جديدة في نظرة عصر النهضة إلى المسألة النسوية. وخلافا لما يقال أحيانا فإن صوت المرأة ارتفع أيضا ومنذ التسعينات يطالب بحقوقها، وإن لم يكن بجذرية قاسم أمين. إنه صوت زينب فواز، ومن بعدها عائشة تيمور وباحثة البادية.

نميز في خطاب عصر النهضة، من حيث المرجعية، اتجاهين: الاتجاه الأول علماني ينظر إلى حقوق المرأة من زاوية إنسانية ووطنية، دون الرجوع إلى النصوص الدينية. مرجعيته الغالبة غربية. أول ممثلي هذا الاتجاه هو أحمد فارس الشدياق، ومن ممثليه أيضا فرح أنطون، وكذلك قاسم أمين في كتابه «المرأة الجديدة». الاتجاه الثاني مرجعيته دينية متنورة، يمثله الطهطاوي والأفغاني والكواكبي ومحمد عبده. هنا تبرز مدرسة التجديد الإسلامي التي أسسها الأفغاني، وقادها في الميدان المذكور الشيخ محمد عبده. وقد

كان قاسم أمين في كتابه «تحرير المرأة» أبرز رجال هذه المدرسة في الميدان المذكور ، لكنه تحول بعدئذ إلى الليبرالية العلمانية. على أنه تجدر الإشارة إلى أن الاتجاه الديني المتنور لم يكن خالصا من التأثر إلى هذا الحد أو ذاك بالأوضاع والأفكار الغربية. من هذه الناحية لا يتميز ـ إلا بالدرجة ربما ـ عن الاتجاه العلماني. إنما يتميز بها عن التيار الإسلامي المحافظ

من المؤكد أننا لم نتناول في هذا البحث جميع الذين ساهموا في خطاب عصر النهضة حول حقوق المرأة. فهذه الشمولية غير ممكنة في عمل محدود الحجم. كان لا بد من الاختيار. غير أن هناك شخصيات أخرى جديرة بالذكر في هذا المجال أيضا ، ناهيك عن أهميتها في مجالات نهضوية أخرى: خير الدين التونسي (١٨٠٠ ـ ١٨٩٠)، علي مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣)، عبدالله النديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦)، فرنسيس مراش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣)، أديب إسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، نجيب حداد (١٨٦٧ ـ ١٨٩٩)، سليم بطرس البستاني (١٨٤٧ ـ ١٨٨٤) وغيرهم.

نلاحظ على عموم كتاب عصر النهضة أنهم ـ بحكم انتماءاتهم الطبقية وأوضاعهم المعيشية الحسنة ـ يتحدثون بصورة شاملة عن المرأة في بلادهم، ويقصدون تحديدا نساء المدن، مع أن أكثر النساء في زمنهم ريفيات. كما أنهم ضمنيا يخصون بالحديث بنات الأسر الميسورة من الطبقات الوسطى والعليا ويهملون بنات الطبقات الدنيا أو الفقيرة. فقليل من هؤلاء الكتاب يذكر المرأة الفلاحية أو البدوية، وإن ذكرها فبصورة عرضية، مع العلم أن هذه المرأة لم تكن قط محتجبة، بل تساعد أهلها أو زوجها في الزراعة وتربية الحيوان، وتغطي شعر رأسها على جري العادة ولضرورة العمل كالرجل تماما. وكذا هو الأمر تقريبا بالنسبة لنساء الطبقات الدنيا في المدن. على أن بعضهم (مثل قاسم أمين وزينب فواز وباحثة البادية وغيرهم) يذكر من نساء الطبقات الدنيا الخادمات، وينبه إلى مخاطر الاعتماد عليهن في تربية أطفال سيداتهن.

ملاحظة أخيرة: كان لمصر، وللقاهرة تحديدا، فضل كبير في النهضة العربية الحديثة، من حيث أنها أنجبت أو احتضنت عددا من النهضويين الرجال والنساء، ومن حيث أنها آوت عددا منهم من البلاد العربية (أو الإسلامية) الأخرى. بصورة مؤقتة أو دائمة: جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي، أحمد فارس الشدياق، زينب فواز، لبيبة هاشم، فرح أنطون، وغيرهم. كانت مصر حينذاك غير خاضعة بصورة مباشرة للسلطة العثمانية، وكان نظام محمد علي وخلفائه أقل استبدادا من النظام العثماني.

من أهم ممثلي المرحلة الأولى من عصر النهضة في الكتابة عن حقوق المرأة: بطرس البستاني، أحمد فارس الشدياق، رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي

بطرس البستاني

المعلم بطرس البستاني من مواليد قرية الدبية في لبنان سنة ١٨١٩، وكانت وفاته في سنة ١٨٨٣. وهو ماروني الأصل، اعتنق البروتستانية. بالرغم من تدينه كان من أوائل الدعاة للفصل بين الدين والدولة، معاديا للطائفية. كما كان من دعاة الوطنية السورية (التي تشمل سوريا الطبيعية تقريبا)، في نفس الوقت الذي اعتبر فيه الأمة السورية أمة عربية. يشترك مع أحمد فارس الشدياق في تقديسه للغة العربية أصدر عدة جرائد ومجلات، أولها جريدة «نفير سورية». وضع قاموس «محيط المحيط»، وقام تأليف أول دائرة معارف (أنسيكلوبيديا) عربية، أصدر منها ستة أجزاء. كذلك كان أول من أسس مدرسة وطنية (غير طائفية)، وأول المؤسسين لجمعية ثقافية سياسية. خلافا لما هو شائع لم يكن بطرس البستاني أول من دعى إلى تعليم المرأة في عصر النهضة، بل سبقه إليها بعشر سنوات أسعد الخياط، «ولكن يمكن

اعتبار خطبة البستاني الملقاة في ١٤ كانون الأول ١٨٤٩ بمثابة أول مقال ينشر بالعربية ويتضمن كلاما إيجابيا بحق المرأة في التعليم والتحرر»[1].

في خطابه المذكور[2] يهاجم بطرس البستاني الجهلاء في موقفهم من تعليم المرأة وتوهمهم بضرره على الدين والسلوك. فالمرأة لها نفس كالرجل وأمامها ثواب وعقاب نظيره، ومع ذلك ليس لها حق في السؤال عن أمور الديانة والخلاص ولا إذن في تعلمها. وما زالت النساء في البلاد السورية (التي كانت تضم لبنان وقتذاك) في حالة متوسطة ما بين نساء الوثنيين والبرابرة وبين النساء المتمدنات في أوروبا. ويشير الكاتب إلى حاجة الإنسان إلى عناية غيره وتدبيره لفترة طويلة بعد الولادة، خلافا للحيوان. في ذلك تبدو له المرأة في الغالب أقل استعدادا وأكثر احتياجا إلى العناية والاهتمام بإعدادها لتكميل وإتقان واجباتها كأم للخليقة. وإذا كانت المرأة، لضعفها جسديا، غير قادرة على مباشرة كثير من الأعمال التي يقوم بها الرجال، فإن في تكوينها من المميزات ما يسمح لها بأن تتفوق في أعمال وفنون أخرى، لا أن تكون مجرد زينة في البيت أو أن تصرف أوقاتها بالثرثرة أو يقتصر عملها على الإيلاد وخدمة البيت أو أن تقوم بأعمال الرجل. «إذا نظرنا إلى ما أسبغه الله عليها من القوى العقلية والأدبية... نستدل على أن هذه القوى لم تعط لها عبثا دون غاية، وبالتالي إنه يجب أن يكون لها حق التصرف بها وتهذيبها وتوسيعها بحسب الاقتضاء. ولا يصدق أن الباري عز وجل قد زين المرأة بهذه الصفات، ولكن حرم عليها استعمالها». وبالنظر إلى العلاقة الرابطة بين الطرفين وتأثر أحدهما بالآخر، فإنه «لا يمكن وجود العلم في عامة الرجال من دون وجوده في عامة النساء، كما أنه لا يوجد نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل»[3].

---

[1] جان داية: المعلم بطرس البستاني، دراسة ووثائق، منشورات مجلة فكر، بيروت ١٩٨١، ص ١٣.
[2] بطرس البستاني: خطاب في تعليم النساء، في كتاب جان داية المذكور آنفا، ص ٦٣ ـــ ٨٠.
[3] المصدر السابق، ص ٦٩، ٧٠.

أما ما يجب أن تتعلمه المرأة فهو بالإجمال كل ما لا بد منه لأجل تتميم واجباتها الخصوصية بسهولة وتقانة، وجعلها عضواً يليق بجماعة متمدنة. ويخص الكاتب بالذكر: أولاً: الديانة، لأن أوامر الدين ونواهيه تتجه إلى المرأة والرجل معاً. ثانياً: اللغة، لأن الولد يتعلم لغة أمه. ثالثاً: القراءة، لأن المرأة بواسطة الحروف وقوة الباصرة تتوصل إلى ما لا سبيل لها إليه بواسطة الصوت والأذن. رابعاً: الكتابة، فما من سبب لأن تحرم المرأة الواسطة الوحيدة لتبليغ خاطرها مكاناً لا يصل إليه صوتها. خامساً: علم تربية الأولاد، وهو علم نفيس لا بد منه لكل أم. سادساً: الاعتناء بالبيت، ويا ليته يوجد مدرسة للنساء لأجل تعليمهن هذه الأعمال المظنونة من كثيرين أنها حقيرة لا تحتاج إلى علم أو مدرسة. سابعاً: الجغرافيا، فمن شأن هذا العلم أن يوسّع عقل من تعلّمه ويفيده في أمور كثيرة. ثامناً: التاريخ، فعوض أن تصرف الأم أوقاتها مع أولادها بالصمت أو بقصص فارغة أو مضرّة، تقدر بواسطة هذا العلم أن تسلّيهم بأخبار تاريخية صحيحة تفيدهم في المستقبل أيضاً. تاسعاً: الحساب، ففايدته(*) ليست محصورة في الذين لهم أملاك واسعة وأموال كثيرة[4].

ويتحدث الكاتب عن فوايد تعليم المرأة، فيجدها كثيرة: منها ما يرجع إلى المرأة المتعلمة نفسها، ومنها ما يعود إلى زوجها، ومنها ما يرجع إلى أولادها، ومنها ما يشمل العالم أجمع. «فمن فوايد التعليم للمرأة نفسها أنه يوسع قواها العقلية ويهذبها. ويوقظ ضميرها وينبهه ويحييه. ويقوّم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتب سلوكها وتصرفها». ومن فوايد الزوج أنها تكون له «زوجة فهيمة، وصديقة مشفقة، ومشيرة حكيمة، وقرينة أمينة في تأدية واجباتها له، ومساعدة له في أعماله، ومخففة لآلامه، ومربية خبيرة لأولاده، وحافظة لترتيب بيته وتدبيره، وكاسرة لعادية حميته

(*) في بعض الكلمات يقلب الكاتب الهمزة إلى ياء. وهذه لهجة فصيحة من لهجات العرب عُرفت بها قريش.

(4) خطاب في تعليم النساء، ص 72 – 73.

وهلم جرا». واعظم الفوايد في تعليم المرأة تكــون لــلأولاد، «لأن المرأة تبـذل كل ما لها مـن المعرفـة والآداب والتمـدن لأولادهـا. والولـد يقبـل المؤثـرات الأولى من أمه، لأنها هي أول شيء يقع تحت حواسه ومدركاتـه». «وقلمـا نراه مع أبيه أو تحت تدبيره وعنايته، لأن الأب يكون في الغـالب مشـغولا في السوق أو الحقل». لذلك، «إذا عم النساء الجهل في مكان أو زمان، نسراه قد انتشر واستولى بملء قوته على جميع أهله». ثم «إن كل ما سـبق ذكـره من فوايد تعليم النساء لمن تقدم يرجع إلى العالم بالجملة، لأن العالم مؤلـف من الأفراد والعيال، ومن شأن المؤلف أن يكون بحسب أجزايه التي يتـألف منها». أما الأضرار الناتجة عن جهل المرأة فمن جملتها، إلى جانب فوات كل ما سبق ذكره من فوايد، فساد ذوقها، وفساد عقيدتـها، وفسـاد آدابـها كما يظهر في كلامها وتصرفها بين الجماعات. وعلى العموم، فإن «المرأة من دون علم شر عظيم في العـالم، إذا لـم تكـن أعظـم شـر يمكـن تصـوره»[*]، وبالكاد يكون جهد الرجال المتعلمين وجدهم كافيا لإصلاح ما تفسده النسـاء الجاهلات.

أحمد فارس الشدياق

ولد أحمد فارس الشدياق في لبنان عام ١٨٠٤ وتوفي في استامبول عام ١٨٨٧. سافر إلى مصر ومالطة وتونس، وفيها اعتنق الإسـلام. ثـم قصـد الآسـتانة، حيث أصدر جريدة «الجوائب». جال في أوروبا، وخاصـة لنـدن وبـاريس، واطلع على أحوالها. في كتاباته تقديس للغة العربية، ونزعـة عروبيـة نحـو التقدم والعدالة والتسامح الديني. دعا إلى التعلم مـن الغـرب، دون أن يغفـل عن عيوبه. تضمن كتابه «الساق على الساق فيما هو الفارياق»، الذي أصـدره في باريس عام ١٨٥٥، أحاديث عن النساء، نكتشـف منـها بسـهولة آراءه في

---

[*] المصدر السابق، ص ٧٤ – ٧٩.

قضية المرأة[6]. فيتبين لنا أنه من أوائل التنويريين الذين أقروا بحقوق المرأة العربية، المسلمة والمسيحية، باعتبارها إنسانا مساويا للرجل.

في مقدمة ما يطالب به الشدياق للمرأة هو التعليم، بشرط استعماله لمطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء. «فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل»[7]. فمعرفة الحيل والمكايد هي تعويض عن الجهل، يتخذها النساء وسيلة لما يرمن. ـ هذا التفسير لكيد النساء سوف يأخذ به فيما بعد قاسم أمين ويتوسع فيه. وينتقد الشدياق العرب الذين «يزعمون أن علم القراءة مفسدة للنساء، وأن المرأة أول ما تستطيع ضم حرف إلى آخر تجعل منهما كتابا إلى عاشقها. مع أنها لو خليت وطبعها لكان لها من حيائها وحشمتها عاضل أشد من الأب والزوج. بخلاف ما إذا حظرت وحجرت، فإنها لا تنفك تحاول التملص والتفصي مما حصرت فيه». ذلك لأن الأنثى مفطورة على حب الذكر، كما أن الذكر مفطور على حب الأنثى. بالتالي «فجهل البنات بالدنيا غير مانع لهن من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم. بل ربما أفضى بهن هذا الجهل إلى التهافت عليهم والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب. بخلاف ذلك إذا ما تأدبن بالمحامد والعلم اللائق بهن، فإنهن يعرفن ما يعرفن عن الرجال عن تبصر وتدبر.. وهناك قضية أخرى وهي أن النساء إذا علمن من أنفسهن أنهن أكفاء الرجال في الدراية والمعارف، تترسن دونهم بمعارفهن وتحصن بها عند تطاول الرجال عليهن. بل الرجال أنفسهم يشعرون بفضلهن فيرتدعون عن أن يستهتكوا حجاب التأدب معهن»[8].

---

(6) سوف نعتمد طبعة المكتبة التجارية بمصر القاهرة التي صدرت في جزئين بعنوان: الساق على الساق فيما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعاجم، تأليف أحمد فارس الشدياق، صاحب الجوائب، بلا تاريخ نشر (١٩٢٠؟).

(7) الساق على الساق، ج ١، ص ٦٣.

(8) الساق على الساق، ج ٢، ص ٧٣، ٥٥ على التوالي.

يقول حسين العودات: «وهكـذا كـان الشـدياق كالتونسي يـرى مسـألة المرأة تحل بتعليمها وتربيتها. ولم يطـالب بـأكثر مـن ذلـك»[٩]. وهـذا غـير صحيح، كما سنتبين. فالشـدياق يعـارض حجـر النسـاء في البيـوت، يؤيـد معاشرتهن للناس واشتغالهن بأحد الفنون والعلوم، سواء أكان ذلك عقليا أو يدويا، يعارض التبرقع ويؤيد السـفور. يقـول علـى لسـان زوجـة الفاريـاق: «فأية امرأة ترضى لنفسها بأن تقعد في بيتها كالفرس المسرج المعدة للركـوب وهي محرومة من معاشرة الناس؟!». ويدافع عن الإفرنج بـهذا الخصـوص: «وما يقال من أن الإفرنج ليس لهم غيرة على نسائهم فليـس علـى إطلاقـه. فإن منهم من يقتـل زوجتـه ونفسـه معـا إذا علـم منـها خيانـة. نعـم إنـهم يتساهلون معهن في أمور كثيرة، ربما تعد عند المشرقيين قيـادة. إلا أنـها في نفس الأمر وقاية من الخيانة. إذ تقرر عندهم أن الرجل إذا حظر امرأته عن الخروج وعن معاشرة الغير، أغراها بـالضد، بخـلاف إذا مـا أرضاهـا بـهذه اللذات الخارجية»[١٠]. ويورد في معرض انتقاده لتبرقع النساء هذين البيتين الشعريين من نظمه[١١]:

لا يحسب الغر الـبراقع للنسـا ... منعـا عـن التمـادي في الـهوى
إن السـفينة إنمـا تجـري إذا ... وضع الشراع لها على حكـم الـهوا

في بعض انتقاداته للعادات الاجتماعية المعارضـة لحقـوق المرأة كإنسـان مساو للرجل، يتوجه الشدياق بحديثه إلى نصارى مصر والشام. غير أن أي قارئ عربي سوف يفهم أن هذه الانتقـادات موجهـة إلـى المسلمين أيضـا، لكون العادات المنتقدة مشتركة بين أتباع الديانتين. من ذلك رفضه على لسان زوجة الفارياق لمفهوم الزواج لدى أهل مصر (النصـارى)، «الذيـن يحسـبون أن

---

(٩) حسين العودات. المرأة العربية في الدين والمجتمع (عرض تاريخي)، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٦، ص ١٢٣.

(١٠) الساق على الساق، ج ٢، ص ٩٠، ٣١، على التوالي.

(١١) الساق على الساق، ج ١، ص ١٦٢.

الله تعالى خلق المرأة لمرضاة الرجل في فراشه وخدمته وخدمة بيته». ذلك لأنه «لا مزية للرجل على المرأة في شيء. إذ ليس من قفية (يقصد مزية) للرجل إلا وللمرأة مثلها». ومن ذلك أيضا مطالبة الكاتب بالتعارف قبل الزواج، منتقدا عادة أهل المدن في مصر والشام، ممتدحا عادة أهل الجبل (الريف): «فإن الرجل هناك يتمكن من رؤية المرأة ومعرفة أخلاقها». كذلك يذم الكاتب عادة إظهار علامة البكارة لدى المرأة ليلة الدخلة، باعتبارها من قبيل البحث والثرثرة عن مساوئ الآخرين (مأخوذة عن اليهود)، وأنها ليست بالضرورة صادقة. ويعارض زواج الكهول من الفتيات الصغيرات، فهذا التفاوت في السن من أعظم الأسباب الباعثة للمرأة على بغض زوجها[١٢].

بالمقابل ثمة انتقادات لا يلتبس على القارئ من المقصود بها، بغض النظر عمن وجهت إليه. فالكاتب يذم الرهبان والراهبات، باعتبار أنه لا فائدة منهم. ويهاجم الطلاق من غير سبب، لأنه عندئذ بطر وسفه. لكنه يطالب بحق متساو للرجل والمرأة بالطلاق، إذا اقتضت الأسباب ذلك. لكن أكثر ما يستقبحه هو سلوك الكنيسة، بأن تأذن في مثل هذه الحال في فراق الزوجين، دون أن تأذن لهما في الزواج من جديد، مهما كانت الأسباب. يقول: «انظر إلى أهل هذه الجزيرة، فإنك تجد أكثر الرجال منفصلين عن أزواجهم وعائشين بالسفاح. وقسيسوهم مصرون على أن ذلك أوفق من الزواج الشرعي. مع أن القسيسين لا يعرفون الحقوق الزوجية، لأنهم غير متزوجين. أيصح ترئيس رؤساء على الجند ممن لا يحسنون صنعة الحرب والمبارزة؟!». كذلك يعرف القارئ من المقصود، عندما يعترض الكاتب على تعدد الزوجات. هنا يعرض رأيه بصورة حوار ذكي بين الفارياق وزوجته: «قلت: ما شأن من يتزوج اثنتين وثلاثا؟ قالت: هو أمر مغاير للطبع. قلت: كيف وقد كانت سنة الأنبياء؟! قالت: هل نحن نبحث في الأديان أم نتكلم في الطبيعيات؟ ألا ترى أن الذكور من الحيوانات التي قدر لها أن تعيش مع إناث كثيرة، قدر لها القدرة على كفايتهن كالديك والعصفور مثلا، وغيرها إنما يعيش مع واحدة ويكتفي بها؟.

---

(١٢) الساق على الساق، ج ٢، ص ٨٨، ٢٠٦، ٣٣، ٨٩ على التوالي.

ولما كان الرجل غير قادر على كفاية ثلاث، لم يكن أهلا لأن يحوزهن»[١٣].
بهذه الحجة العلمية المقنعة يعبر الكاتب عن قناعته دون الوقوع في إحراج أمام رجال الدين المسلمين. أما الوقوف ضد تعدد الزوجات بالاستناد إلى النصوص الإسلامية نفسها فقد كان عليه أن ينتظر ظهور العلامة محمد عبده، بينما فكرة عدم القدرة الجنسية سوف تتناولها ثانية نوال السعداوي، مستفيدة مما استجد في العلوم الإنسانية، تحديدا في موضوع الجنس.

رفاعة الطهطاوي

رفاعة رافع الطهطاوي واحد من شيوخ الأزهر، ومن أوائل التنويريين العرب في العصر الحديث. ولد سنة ١٨٠١ في طهطا من صعيد مصر، في نفس السنة التي جلت فيها الحامية الفرنسية عن البلاد، وتوفي سنة ١٨٧٣ في أواخر عهد الخديوي إسماعيل. بعد تخرجه من الأزهر عمل مدرسا. وفي عام ١٨٢٦ سافر مع بعثة علمية، أرسلها محمد علي باشا، كإمام لهذه البعثة، لكنه كان أنشط أعضائها في تحصيل العلوم ودراسة المدنية الفرنسية. عاد إلى مصر عام ١٨٣١، وقد خرج من إقامته في باريس بكتاب «تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز» الذي طبع ونشر عام ١٨٣٤. بعد عودته عمل مترجما لمدرسة الطب. وتولى عدة مناصب حكومية في الترجمة والتعليم والإرادة، آخرها رئاسة تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية». في عام ١٨٦٩ أنجز كتاب «مناهج الألباب المصرية إلى مباهج العلوم العصرية»، ثم في عام ١٨٧٢ أنجز كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»[١٤]. كان الطهطاوي مصريا عروبيا، ذا إحساس عال بالحرية والعدالة.

---

[١٣] المصدر السابق، ص ١٣٨، ١٦٨ على التوالي.

[١٤] انظر جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوي، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٨ وكذلك عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠، ص ٢٣ ـــ ١١١.

في كتاب «تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز» يتحدث الطهطاوي - فيما يتحدث - عن نساء باريس بكثير من التفهم والتقبل، رغم تمسكه بأخلاقه العربية الإسلامية: «حتى النساء فإنهن يسافرن وحدهن أو مع رجل يتفق معهن على السفر ويتفقن عليه مدة سفره معهن. لأن النساء أيضا مولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها». ومما يشير إلى تقبله أو تفهمه للعادات والأخلاق الفرنسية رؤيته للتشابه بين الفرنسيين والعرب: «ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس وأقوى فطنة الغرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفا ويقسمون به عند المهمات. وإذا عاهدوا، عاهدوا عليه ووفوا بعهودهم... ولا يظن أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك، حيث أن العرض يظهر في هذا المعنى أكثر من غيره، لأنهم وإن فقدوا الغيرة لكنهم إن علموا عليهن شيئا، كانوا أشر الناس عليهن وعلى أنفسهم وعلى من خانهم في نسائهم. غاية الأمر أنهم يخطئون في تسليم القياد للنساء، وإن كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء». «وأما الحرية التي تتطلبها الإفرنج دائما، فكانت أيضا من طباع العرب في قديم الزمان». ويقول الكاتب صراحة، إن عفة النساء لا تتعلق بكشف الوجه أو ستره، بل بالتربية: «وحيث أن كثيرا ما يقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الإفرنج، كشفنا عن حالهن الغطاء. وملخص ذلك أيضا أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين. وقد جرب في بلاد فرانسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع. فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيراً ويتهمون في الغالب»[١٠].

---

[١٠] رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز، دار التقدم بالقاهرة ١٩٠٥، ص ١٠١، ٢٤٩ ــ ٢٥٣.

يقول الشـيال، إن الطـهطاوي يعتـبر بحـق أول داعيـة لتعليـم المرأة في مصر، بل في الشرق كله[١٦]. وأظنــه محقـاً بالنسبة لمصـر، مبالغـاً بالنسبة للشرق. فثمـة في بـلاد الشام بطـرس البسـتاني. هـذا فيمـا يخـص الكتابـة المنشورة، أما فيما عداهـا فـالحكم غـير ممكـن. في كتـاب «منـاهج الألبـاب المصرية...» ينادي الطهطاوي بضرورة تعليم البنت مثـل الصبـي، باسـتثناء أنه يتعلم زيادة عليها السباحة والمهارات القتالية وأنـها تتعلـم زيـادة عليـه مهارات منزلية: «... وأما بالنسبة للبنات، فإن وليّ البنت يعلمها ما يليـق بها من القراءة، وأمور الدين، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز. وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعـض مبـادئ المعـارف النافعـة في إدارة المنازل، فلا بأس بتعليم الحساب وما أشـبه لـهن. ويشـترك الصبيـان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك»[١٧].

في كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين» يعود الكاتب إلى المطالبة بتعليم البنات، إنما بتفصيل أوفى مع دعمها بالحجج: «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا، لحسن معاشرة الأزواج. فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهـن أدبـا وعقـلا، ويجعلـهن بالمعارف أهلا، ويصلحن بــه لمشاركة الرجـال في الكـلام والـرأي، فيعـظمن في قلوبـهم، ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش، مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلــها. وليمكـن للمـرأة عنـد اقتضـاء الحـال أن تتعـاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قوتها وطاقتها... فإن فراغ أيديهن عن العمل، يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل. فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة». ويرى الكاتب أنه لا أهمية لقول من علل عدم تعليم النساء الكتابة بصفاتهن الذميمة، لأن النساء لسن جميعهن على هذه الصفات. كذلك لا يؤخذ على عمومه النهي عن تعليم النساء ارتكـازاً على ما جاء في بعض الآثار، فهو كالنهي عن حب الدنيا ومقاربة السلاطين

---

[١٦] الشيال، المصدر المذكور، ص ٥١.

[١٧] منتخبات من آثار الطهطاوي، لدى: الشيال، المصدر السابق، ص ٦٧.

والملوك والتحذير من الغنى، يحمل على ما فيه من شر وضرر محققين، وتعليم البنات لا يتحقق ضرره. «فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة، هو أجمل صفات الكمال، وهو أشوق للرجال المتربين من الجمال. فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، لكن الجمال لا يغني عن الأدب، لأنه عرض زائل. وأيضا آداب المرأة ومعارفها تؤثر كثيرا في أخلاق أولادها، إذ البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب، وضبط أمور البيت، والاشتغال بتربية أولادها، جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها...» «وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً»[١٨].

جمال الدين الأفغاني

ولد جمال الدين الأفغاني عام ١٨٣٩ في أفغانستان، من أصل عربي شريف، تنقّل بين بلدان كثيرة، منها مصر وباريس وأخيراً الآستانة حيث توفي عام ١٨٩٧. كان مشروع الأفغاني سياسياً حضارياً طموحاً: إيقاظ الأمة الإسلامية وتحريرها من الاستعمار الغربي وتوحيدها في خلافة لا مركزية معربة تحكم بالشورى والعدل. لذلك لم تأخذ مسألة المرأة حيزاً كبيراً من فكره ونشاطه. في خاطراته (١٨٩٢ ـ ١٨٩٧) تحدث الأفغاني عن «مركز المرأة في المجتمع»، فأشار إلى كثرة الحديث والكتابة في موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، بل إلى «ضجيج بعض الناشئة في الشرق، والمتفرنجين منهم»[١٩] حول ذلك، مما يفيد بأن مطلب المساواة بين الجنسين كان مطروحاً في المجتمعات الشرقية، على الأقل منذ أيام الأفغاني، وإن كان ما وصلنا منه بشكل منشور قليلاً.

---

(١٨) المصدر السابق، ص ٦٧ ـ ٧٠

(١٩) خاطرات جمال الدين الأفغاني، في: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية بقلم محمد عماره، المؤسسة المصرية العامة/ دار الكاتب العربي، القاهرة، بلا تاريخ لنشر، ص ٥٢٤. (نشر محمد المخزومي الخاطرات عام ١٩٣١. كما طبعته دار الحقيقة ببيروت عام ١٩٨٠).

يرى الأفغاني أن المساواة بين الرجل والمرأة مستحيلة من حيث التكوين، لاختلافه بالطبيعة في كل منهما عن الآخر. غير أن اختلاف التكوينين لا يرجح كفة أحدهما على الآخر من حيث الكمال والنقص. أما المواهب الفطرية فالاكتساب فيها ضعيف. ويبدو أنه لا يرى فرقا في ذلك بين الجنسين. وأما ما بقي من العلوم والصناعات، التي تحصل للإنسان بالتعلم على نسب مختلفة بحسب القابلية الفطرية، فهو لا يؤيد أن تشارك المرأة الرجل شقاءه فيها وتترك إدارة مملكة البيت وتربية الطفل. يقول الأفغاني: «لا مانع من السفور، إذا لم يتخذ مطية للفجور»[٢٠].

لكنه يرفض أن يتخذ سلوك السيدة عائشة في حرب الجمل أو سلوك نساء الصحابة في خدمتهن لجيوش المسلمين في الحروب قاعدة تجري عليها النساء في كل حين. ذلك لأن الطبيعة هيأت لكل من الرجل والمرأة ميدانا مختلفا عن الآخر، وإن المساواة ستجعل من الاثنين واحدا، ستجعل منهما رجلين. وعندئذ، يتساءل الأفغاني، من سيقوم بعمل المرأة وواجباتها في بيتها ونحو زوجها وأولادها، وهذه أهم من صناعات الرجل وأسمى منها[٢١].

يعرض الأفغاني آراءه هذه من باب الدفاع عن المرأة. والجدير بالانتباه أنه لا يرد على مخالفيه بالرأي بالحجة الدينية، بل بالعلم والعقل، بحسب تقديره، ولا يتهمهم بالخروج على أوامر إلهية، بل على حكمة الفطرة والطبيعة. ومع أن الأفغاني لم يتزوج، فإنه يدافع عن الزواج. ويفهم من كلامه أنه يدعو إلى الزواج بواحدة فقط، وينصح من لا يستطيع أن يعدل حتى مع الواحدة بعدم الزواج[٢٢]. هكذا فهم واستدل من الآية

---

[٢٠] المصدر السابق، ص ٥٢٤.

[٢١] نفس المصدر، ص ٥٢٦ ــ ٥٢٧، ٥٢٩.

[٢٢] نفس المصدر، ص ٥٣٠.

القرآنية حول الزواج وتعدد الزوجات، وهو فهم جديد، جدير بالاهتمام، بل وبالاتباع.

محمد عبده

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩ في قرية من محافظة البحيرة في مصر، في أسرة معروفة بمقاومة ظلم الحكام. تأثر بالصوفية في بداية شبابه، والتحق بالجامع الأزهر عام ١٨٦٦. في عام ١٨٧١ تعرف على جمال الدين الأفغاني، وانتقل بتأثيره من التصوف والتنسك إلى الفلسفة الصوفية. تخرج من الأزهر عام ١٨٧٧ واشتغل بالتدريس، ثم في رئاسة تحرير صحيفة «الوقائع المصرية» (١٨٨٠ - ١٨٨١). انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العرابيين عام ١٨٨١، وشارك في الثورة حتى هزيمتها في أيلول ١٨٨٢، فسجن ثم نفي من مصر لمدة ست سنوات. أواخر عام ١٨٨٣ التحق بالأفغاني في باريس، وأصدر معه جريدة «العروة الوثقى». غادر باريس عام ١٨٨٥، وأخذ في بيروت بتفسير القرآن بمنهج عقلي حديث، طبق فيه منهج الأفغاني. في عام ١٨٨٩ عاد إلى مصر، وعين قاضيا. ابتعاده عن السياسة ومهادنته لسلطة الاستعمار الإنكليزي أحدثا جفوة بينه وبين أستاذه الأفغاني. في عام ١٨٩٩ عين في منصب مفتي الديار المصرية، وكان قد بدأ يلقي دروسا يفسر فيها القرآن، واستمر في ذلك حتى وفاته عام ١٩٠٥[٢٣].

يعد الشيخ محمد عبده أهم عقل وأبرز مجتهد في مدرسة التجديد الإسلامي منذ بداية عصر النهضة. تقديره للعقل الإنساني يذكر بالمعتزلة. فهو أولا لا يعطي لغير القرآن من النصوص الدينية حصانة، لأن ما

---

[٢٣] محمد عمارة: ملف عن حياة الإمام محمد عبده ومكانته في حركة التجديد، في: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، المؤسسة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٠ ص ١٤٧ - ١٧٠.

لدينا من معلومات لا تسمح لنا بأن نجعل من أقوال رواة الأحاديث النبوية ورجالات السند حججا تعلو حجة العقل. ثانيا، يفسر الآيات القرآنية بما هو أقرب إلى العقل والمنطق، بعد الاطلاع على تفسيرات السابقين ودون التقيد بها. ثالثا، ضمن حدود النصوص القرآنية وتفسيره العقلي لها يأخذ بما هو أنفع للأمة، و(بالنسبة لموضوعنا) بما هو أكثر اتفاقا مع حقوق المرأة.

تنحصر مساهمة محمد عبده في موضوع حقوق المرأة بتبيان رؤيته لموقف الإسلام منها. وفي هذا بالذات تكمن أهمية هذه المساهمة. فمن ناحية هو يقدم اجتهادات رغم قفل باب الاجتهاد في الإسلام السني. ومن ناحية أخرى يطرح حلولا إسلامية متنورة لمشكلات اجتماعية خطيرة (قديمة حديثة)، يخالف فيها الآراء المتوارثة السائدة. أما قضايا المرأة التي تناولها في تفاسيره وفتاويه ومقالاته فتتعلق بـ: ١- مفهوم الزواج. ٢- المساواة والقوامة. ٣- الطلاق. ٤- تعدد الزوجات.

يستوحي محمد عبده من الآية القرآنية «وأخذن منكم ميثاقا غليظا»[٢٤]، بأن الزواج «ميثاق فطرة»[٢٥]، بمعنى: «أن المرأة لا تقدم على الزوجية وترضى بأن تترك جميع أنصارها وأحبائها لأجل زوجها إلا وهي واثقة بأن تكون صلتها به أقوى من كل صلة. وعيشتها معه أهنأ من كل عيشة. وهذا ميثاق فطري من أغلظ المواثيق وأشدها إحكاما. إنما يفقه هذا المعنى الإنسان الذي يحس إحساس الإنسان». فالمرأة تقبل على الرجل وتسلم نفسها إليه، مع علمها بأنها أضعف منه وأنه قادر على هضم حقوقها. وما ذلك إلا بتأثير «شيء

---

[٢٤] سورة النساء، الآية ٢١.

[٢٥] محمد عبده: ميثاق الفطرة بين الزوجين، في: الإسلام والمرأة...، المصدر المذكور، ص ٧٧ ـ ٨٢. (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢، ج٥، ص ١٩١ ـ ١٩٤).

استقر في فطرتها وراء الشهوة، ذلك الشيء هو عقل إلهي وشعور فطري أودع فيها ميلا إلى صلة مخصوصة لم تعهدها من قبل، وثقة مخصوصة لا تجدها في أحد من الأهل، وحنوا مخصوصا لا تجد له موضعا إلا البعل. فمجموع ذلك هو الميثاق الغليظ الذي أخذته من الرجل بمقتضى نظام الفطرة». ويختم الكاتب مقاله بالتساؤل: «فما هي قيمة من لا يفي بهذا الميثاق وما هي مكانته من الإنسانية؟!».

ويعتبر محمد عبده الآية القرآنية (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة)[26] «قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمرا واحدا» سيأتي بيانه. وقد أحال المشرع في معرفة ما لهن وما عليهن إلى المعروف بين الناس في معاشراتهم ومعاملاتهم في أهليهم. «فهذه الجملة تعطي الرجل ميزانا يزن به معاملته لزوجه في جميع الشؤون والأحوال. فإذا هم بمطالبتها بأمر من الأمور يتذكر أنه يجب عليه مثله بإزائه... المراد أن الحقوق بينهما متبادلة وأنهما أكفاء... فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل». «فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر...، ولاسيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين الآخر والقيام بحقوقه»[27].

أما الدرجة التي للرجال على النساء، بحسب الآية السابقة، فهي حق الرياسة، إنما بمعنى أن «الحياة الزوجية حياة اجتماعية ولا بد لكل اجتماع من رئيس، لأن المجتمعين لا بد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور، ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع الى رأيه في الخلاف... والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله».

---

[26] سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

[27] محمد عبده: المساواة بين الرجال والنساء، في: الإسلام والمرأة...، ص ٦١ ــ ٧٠ (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٤، ص ٦٣٠ ــ ٦٣٥)

بالمقابل على الرجال بمقتضى كفالة الرياسة أن يعلموا النساء ما يمكنهن من القيام بما يجب عليهن ويجعل لهن في النفوس احتراما يعين على القيام بحقوقهن ويسهل طريقه. «إن ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابه وعباداته محدود، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا... يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، كما يختلف بحسب ذلك الواجب على الرجال». وقد اتسعت اليوم دائرة فروض الكفايات (وهي الواجبة على المجموع ممثلا بأفراد، وليس على كل فرد)، وصارت علوم كثيرة واجبة ولم تكن واجبة ولا موجودة بالأمس[٢٨].

كذلك في تفسيره للآية «الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم»[٢٩]، يرى محمد عبده أن المراد بالقوامة هو حق الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، والتي يقوم فيها القيّم بالإرشاد والمراقبة. ويقول الكاتب إن المراد بتفضيل بعضهم على بعض هو تفضيل الرجال على النساء، بالرغم من أن الآية مطلقة لا تحدد جنس المفضّلين، بالتالي تسمح للإنسان المعاصر أن يفهم منها أن القوامة هي للأجدر وللمعيل. فهذه كانت في عرف الماضي لجنس الرجال، وفي عصرنا الحالي يمكن بحسب المجتمع المعني أن تكون للنساء أو للزوجين معاً في علاقة ديموقراطية. هكذا يتبين أن الآيات القرآنية تحمل من المعاني ما يسمح حتى في عصرنا الحديث بإقامة علاقات إنسانية متقدمة بين الجنسين. لكن هذا يفترض في المفسّرين والدارسين التحرر من العصبية الذكورية. من زاوية نظر أخرى يفهم الكاتب «القوامة» على أنها تقسيم للعمل بين الزوج والزوجة، حيث على المرأة خدمة البيت، وعلى الرجل من العمل ما كان خارج البيت. ويقول، إن هذا ما تقضي به فطرة الله تعالى، مع أنه تحدث قبلئذ عن العرف كمقياس للقوامة. ومن تتمة الآية السابقة (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع

---

[٢٨] المصدر السابق.

[٢٩] سورة النساء، الآية ٣٤.

واضربوهن ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يتوصل الكاتب إلى التمييز بين نوعين من النساء ، فالمذكورات أولاً ليس للرجال عليهن شيء من سلطان التأديب ، ولا حتى في الوعظ والنصح ، وإنما سلطانهم على اللواتي يُخشى نشوزهن فقط[30].

من خلال تفسيراته لآيات القرآن يرى محمد عبده أن الإسلام يأمر باحترام حرية المرأة في اختيار الزوج ، ويحرّم منعهن من الزواج (عضلهن) ، حتى من مطلقهن بعد انقضاء العدة. وبرأيه لا يجوز منع المرأة من الزواج برجل رضيت به حتى بمهر دون المثل (المقصود هو الاقتران برجل دون مستواها الطبقي) ، إذا كان مستقيماً يُرجى منه حسن العشرة وصلاح المعيشة[31]. وبخصوص الطلاق يشدّد الكاتب على ما جاء في الآية (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما)[32] من تقييد للطلاق ، بالتحكيم بين الزوجين الذي يعتبره واجباً على الدولة والمجتمع ، وبإعطاء سلطة التطليق للحكمين والقاضي ، والسماح للزوج بإرجاع مطلقته...[33] وقد تبنى قاسم أمين هذا التوجه في كتاب «تحرير المرأة».

هذا الفهم التنويري للآيات القرآنية ولأحكام الإسلام بخصوص حقوق المرأة ، كما عرضناه فيما سبق ، يصل ذروته في موقف الشيخ محمد عبده من تعدد الزوجات. يقول الكاتب ، إن العرب قبل الإسلام كانوا في شقاق وقتال

---

[30] محمد عبده. القوامة تقسيم للعمل، في: الإسلام والمرأة...، ص 71 — 76 (الأعمال الكاملة، ج 5، ص 208 — 212).

[31] محمد عبده: احترام حرية المرأة في اختيار الزوج، في: الإسلام والمرأة...، ص 95 — 99 (الأعمال الكاملة، ج 4، ص 650 — 655).

[32] سورة النساء، الآية 35.

[33] محمد عبده: التحكيم واجب الدولة والمجتمع، في: الإسلام والمرأة...، ص 95 — 99 الأعمال الكاملة، ج 5، ص 211 — 213). سلطة القاضي والحكمين، في نفس المصدر، ص 100 — 101 (الأعمال الكاملة، ج 6، ص 383). إرجاع الزوج مطلقته، في نفس المصدر، ص 105 — 106 (الإعمال الكاملة، ج 4، ص 629 — 630).

دائمين، فكان عدد الرجال ينقص بالقتل فيبقى كثير من النساء بلا أزواج، فمن كانت عنده قوة بدنية وسعة في المال كان يستزيد من الزوجات ومن الجواري قدر ما يستطيع. وعندما جاء الإسلام شرّع لهن الحقوق وفرض فيهن العدل. «وليس الأمر كما يقول كتبة الأوروبيين: إن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً. وإنما أخذ الإفرنج ما ذهبوا إليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم، وليس له مأخذ صحيح منه»[٣٤]. وما جاء في القرآن الكريم (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا)[٣٥] هو مجرد إباحة لعادة موجودة على شرط العدل. وليس في ذلك ترغيب في التعدد، بل تبغيض فيه. وقد جاء في الآية الأخرى: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم»[٣٦].

ثم يفتي الشيخ محمد عبده بجواز إبطال هذه العادة للمسوغات التالية: «أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً. فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة. ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم، جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب. وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة. وبهذا يجوز للحاكم أو القائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب. وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم. فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهيته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم

---

[٣٤] محمد عبده: فتوى في تعدد الزوجات، في: الإسلام والمرأة...، ص ١٢٠. (الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٩٠ ــ ٩٥)

[٣٥] سورة النساء، الآية ٣.

[٣٦] سورة النساء، الآية ١٢٩.

من أشد أعداء الآخر. ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين. ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معا صيانة للبيوت عن الفساد»[٣٧]. ويستثنى من هذا المنع من كانت زوجته عاقرا.وسوف نرى أن قاسم أمين قد تبنى هذه الفتوى في كتابه «تحرير المرأة».

عبد الرحمن الكواكبي

عبد الرحمن الكواكبي علم من أعلام النهضة العربية في العصر الحديث. ولد في حلب عام ١٨٥٤ لأسرة ميسورة الحال، هاجر إلى مصر عام ١٨٩٩ طلباً للحرية، فأرسلت السلطة العثمانية من اغتاله هناك عام ١٩٠٢. يشترك مع جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) في أنه شريف النسب، وصاحب مشروع نهضة سياسية حضارية تشمل المسلمين عامة والعرب خاصة، وهو مفكر عروبي إشتراكي، معاد للاستبداد، يرفض المذهبية في الإسلام، ويرى ضرورة الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية. ضمن مشروعه الطموح هذا لم تنل مسألة المرأة، كما لدى الأفغاني، سوى حيز صغير.

في معرض تحديده لأسباب الفتور في المسلمين يذكر الكواكبي كأعظم سبب لذلك «غرارتهم»، أي عدم معرفتهم كيف يحصل انتظام المعيشة. ويضيف قائلاً: «على أن الخاصة السالمين من الغرارة علماً لا يقومون غالباً على العمل بما يعلمون لأسباب شتى،منها بل أعظمها جهالة النساء المفسدة للنشأة الأولى وقت الطفولة والصبوة»[٣٨]. ويرفض الرأي القائل بأن

---

[٣٧] فتوى في تعدد الزوجات، ص ١٢٤.

[٣٨] عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، في: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٦١.

العلم يدعو المرأة للفجور، والجهل للعفة، فيقول: «نعم، ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة»[٣٩]. ويرى أن ضرر جهل النساء لا يتوقف على سوء تأثيره على أخلاق البنين والبنات، بل يتعداه إلى سوء التأثير على أخلاق الأزواج. هذه إضافة مهمة للكواكبي في هذا المجال، ربما لم تأخذ نصيبها من البحث الجاد حتى الآن في الأدبيات العربية. تعليله لهذا التأثير على الأزواج مبتكر هو الآخر، إذ يعتبر السلطة الحقيقية في البيت هي للزوجة، وليست للزوج، إنما يبدو الزوج، والمرأة تتبعه، كأنه القائد لها، والحقيقة هي أنها «تمشي وراءه بصفة سائق لا تابع»[٤٠].

من هذه النظرة المليئة بالطرافة يصل الكواكبي إلى رأي لا يمكن وصفه بالتقدمية، وهو صحة ما ينسبه إلى الشريعة الإسلامية من حجب وحجر للنساء حصرا لسلطتهن ومن أجل تفرغهن لتدبير المنزل. غير أنه قبلئذ كان قد رأى الحكمة في أن يعمل كل إنسان على أن «يربي أولاده ذكورا وإناثا على صورة أن كلا منهم متى بلغ أشده يمكنه أن يستغني عنه بنفسه، معتمدا على كسبه الذاتي ولو في غير وطنه»[٤١]. فيبدو أن ثمة تناقضا بين هذه الحكمة وبين حجب وحجر النساء. كما تتناقض الدعوة للحجب والحجر مع شكوى الكواكبي من لا عدالة توزيع العمل بين الرجال والنساء، حيث أن الذكور يساقون للمخاطر والمشاق، بينما هيّن الأعمال يكون من نصيب نساء المدن، بدعوى الضعف. «ولهذا سماهم بعض الأخلاقيين بالنصف المضرّ، وقال إن الضرر يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقي المضاعف. فالبدوية تسلب الرجل نصف ثمرة أعماله، والحضرية تسلب اثنين من ثلاث، والمدنية تسلب خمسة من ستة، وهكذا تترقى بنت العواصم»[٤٢]. فكأن

---

[٣٩] المصدر السابق، ص ٢٦٤.

[٤٠] نفس المصدر، ص ٢٦٥.

[٤١] نفس المصدر، ص ٢٦٤.

[٤٢] عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، المصدر المذكور، ص ٣٧٦.

المرأة هي المسؤولة عن هذا التوزيع للعمل بين الجنسين، وكأن عمل النساء في تربية الأطفال وتدبير المنزل لا قيمة له.

كذلك استناداً إلى قوة تأثير النساء على الأولاد والأزواج يصل الكواكبي إلى ضرورة توفر الكفاءة في المرأة تجاه الزوج، وليس فقط في الرجل تجاه الزوجة. ذلك لأن أكبر سبب لانحلال الأخلاق في المدن ولدى أمراء المسلمين أتاهم من جهة الأمهات والزوجات السافلات: «وهذا هو سر أن أعاظم الرجال لا يوجدون غالباً إلا من أبناء وبعول نسوة شريفات أو بيوت قروية»[٤٣]. هكذا، مع أن الكواكبي داعية رقي وتقدم، فإنه يرى ـ كما يبدو ـ في الحياة المدينية مفسدة للنساء. لكنه للأسف لا يعلل وجهة نظره هذه، كما أن قلة اهتمامه ـ نسبياً ـ بمسألة المرأة من أساسها منعته من أن يلاحظ التناقضات في آرائه تجاهها. فكأنه، وهو أكبر مناوئ للاستبداد بين المفكرين العرب، وجد المرأة هي الطرف المستبد في العلاقة بين الجنسين. في المحصلة نجد الكواكبي، كما هو في سائر الميادين التي كتب فيها، مفكراً مبدعاً في مسألة المرأة، لكنه هنا أقل تقدماً من بقية رجال النهضة المعاصرين له.

---

(٤٣) الكواكبي، أم القرى، ص ٢٦٦.

الفصل الثاني

عصر النهضة ـ المرحلة الثانية

وضع حجر الأساس لهذه المرحلة، بل وربما لزمن يمتد حتى أواسط القرن العشرين، قاسم أمين. وقد تأسس موقفه بالأصل على دعامتين رئيسيتين: أولا: محمد عبده واجتهاداته الدينية في مجال العلاقات الزوجية، ثانيا: الغرب وأوضاع النساء في مجتمعاته.

في هذه المرحلة دخلت المرأة العربية لأول مرة في العصر الحديث ميدان الصراع بالكلمة المكتوبة على حقوقها، بدءا بالكاتبة الرائدة زينب فواز. على أننا نلاحظ أن نساء النهضة كن أكثر حذرا أو قناعة في مطاليبهن التحررية من رجال النهضة المعاصرين لهن. هذا ـ برأيي ـ مبرر، لأن المرأة محكومة أدبيا أو أخلاقيا بتطبيق مطاليبها على نفسها أولا، في حين لا تمس هذه المطاليب الرجل النهضوي بشخصه مباشرة، بالتالي لا تسبب له مثل ذلك الإحراج والتهيب الذي يرجح أن تقع فيهما المرأة النهضوية. لكن الطريف أن هذه المرأة، مهما قبلت عمليا أو حتى فكريا بتقييدات المجتمع، تراها لا تسلم تحت أية ذريعة بأفضلية الذكور على الإناث. هذا، إن لم تر الأفضلية لبنات جنسها. وقد ظلت هذه المفاضلة، التي اعتبرها عبد الرحمن الشهبندر سخيفة، موضوعا للجدل حتى ما بعد عصر النهضة (لدى نظيرة زين الدين مثلا، وبمعنى معين لدى نوال السعداوي). وهي في الحقيقة سابقة لعصر النهضة بكثير، إذ نجد مثلا في «ألف ليلة وليلة» مناظرة من هذا النوع.

خلافا لما قد يتوقعه المرء، وجدت في هذه المرحلة النهضوية كاتبات مرموقات عارضن خروج المرأة ومشاركتها الرجل في الحياة الاجتماعية

والسياسية، مثل هنا كوراني (١٨٧٠ ـ ١٨٩٨) وأنيسة شرتوني (١٨٨٦ ـ ١٩٠٦) وغيرهما. ولم أجد حاجة لدراسة كتاباتهن في هذا المجال. لأن آراءهن أقرب إلى الرأي السائد والعقلية السائدة اللذين يتضحان للقارئ من خلال مساهمات المدروسين من الكتاب (والكاتبات).

ظهرت في هذه المرحلة المجلات النسائية على يد النساء كمؤسسات ومحررات، وخاصة في مصر ولبنان، نذكر فيما يلي بإيجاز ما جاء في المصادر المتوفرة عنها[1]: ـ «الفتاة» لهند نوفل في القاهرة خلال الأعوام ١٨٩٢ ـ ١٨٩٤، وهي أول مجلة نسائية عربية. ـ «مرآة الحسناء» لمريم مزهر[2] عام ١٨٩٦ في القاهرة. ـ «الفردوس» للويزا حبالين عام ١٨٩٦ في القاهرة. ـ «أنيس الجليس» لألكسندره خوري عام ١٨٩٨ ـ ١٩٠٦ في الإسكندرية. ـ «العائلة» لأستير مويال (يهودية) عام ١٨٩٨ ـ ١٩٠٤ في القاهرة. ـ «شجرة الدر» لسعدية سعد الدين عام ١٩٠١ في الإسكندرية. ـ «المرأة» لأنيسة عطا الله عام ١٩٠١ في القاهرة. ـ «السعادة» لروجينا عواد عام ١٩٠٢ في القاهرة. ـ «الزهرة» لمريم سعد عام ١٩٠٢ في الإسكندرية ـ «الموضة» لمريم فرح عام ١٩٠٣ في الإسكندرية. ـ «السيدات والبنات» لروزه أنطون (وهي شقيقة فرح أنطون) عام ١٩٠٣ ـ ١٩٣٠ في الإسكندرية. «فتاة الشرق» للبيبة هاشم عام ١٩٠٦

---

[1] انظر إميلي فارس إبراهيم: الحركة النسائية اللبنانية، دار الثقافة، بيروت (بلا تاريخ نشر)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩. محمد رضا ولر: مكانة المرأة في الشؤون الإدارية والبطولات القتالية، دمشق ١٩٨٧، ص ١٩٦.

عمر رضا كحالة: المرأة في عالمي العرب والإسلام، سلسلة البحوث الاجتماعية، ج ٧، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٨-١٥٢.

مُوتد القادري: نشأة الصحافة النسائية اللبنانية، في مجلة: الفكر العربي، العدد ٥٨، الربع الرابع ١٩٨٩، ص ١٦٣-١٦٥. وهناك اختلاف في المعلومات بين هذه المصادر.

[2] يقال إن هذه المجلة لسليم سركيس تحت هذا الاسم المستعار. انظر القادري، ص ١٥٥.

ـ ١٩٣٩ في القاهرة. ـ «الريحانة» لجميلة حافظ عام ١٩٠٧ ـ ١٩٠٨ في القاهرة ـ «ترقية المرأة» لفاطمة راشد عام ١٩٠٨ في القاهرة. ـ «الجنس اللطيف» لملكة سعد عام ١٩٠٨ في القاهرة. ـ «العروس» لماري عجمي عام ١٩١٠ في دمشق. ـ «المرأة السورية» لعفيفة كرم عام ١٩١١ في لبنان ـ «فتاة لبنان» لسلمى أبي راشد عام ١٩١٤ في لبنان. ـ «فتاة النيل» لسارة الميهية عام ١٩١٥ ـ ١٩١٧ في القاهرة. ـ «منيرفا» لماري ينى عام ١٩١٧ في لبنان. ـ «فتاة الوطن» لمريم الزمار عام ١٩١٩ في زحلة (لبنان). ـ «الفجر» لنجلاء أبي اللمع عام ١٩١٩ في لبنان. ـ «الخدر» لعفيفة صعب عام ١٩١٩ في الشويفات (لبنان). ـ «نور الفيحاء» لنازك عابد عام ١٩١٩ ـ ١٩٢٠ في دمشق. هذا عدا عن المجلات النسائية التي أنشأها رجال في تلك المرحلة، وعدا عن المجلات النسائية خارج مصر ولبنان وسوريا. ثم انحسرت بعدئذ هذه الموجة.

تقول نهوند قادري[٣]، إن الصحافة النسائية اللبنانية «كانت منذ نشأتها صحافة رأي صادرة عن طبقة من النساء في مصر وسوريا متشابهة من الناحية الاجتماعية، باعتبار أن الأغلبية هي من المسيحيات المتخرجات من مدارس الإرساليات والمقربات من الغرب أو بالأحرى المندهشات بالحضارة الغربية. وقد أريد لها أن تكون، إلى جانب المدارس، أداة لتحرير المرأة. وذلك عن طريق دعوتها الدائمة لتعليمها وطرحها لصورة المرأة الغربية كمثال، ولكن ضمن حدود العادات والتقاليد السائدة». هؤلاء الصحفيات كن «إما زوجات أو أخوات أو بنات لرجال يعملون في مهن حرة، وعلى الأغلب رجال أدب وفكر وصحافة».

كذلك نلاحظ في هذه المرحلة دخول الشعر بزخم في معركة الدفاع عن حقوق المرأة، وخاصة على يد جميل صدقي الزهاوي، ثم معروف الرصافي.

---

[٣] المصدر السابق، ص ١٥٧، ١٥٥.

أخيرا يتوجب أن ننوه ببعض الأشخاص الذين خدموا النهضة النسائية في الوطن العربي ولم ندرسهم هنا، تبعا للمعايير المذكورة في المقدمة: وردة اليازجي (١٨٣٨ ـ ١٩٢٤)، ماريانا مسراش (١٨٤٩ ـ ١٩١٩)، أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠)، شبلي الشميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧)، عبد الحميد حمدي صاحب مجلة «السفور»...

بخصوص موقف شبلي الشميل من حقوق المرأة أرى ثمة التباس لم تشر إليها المصادر المتوفرة. كتب رفعت السعيد[4]: «فشميل، أعظم دعاة التحرر في الشرق العربي وأكثرهم إصرارا على فكرة المساواة وتأكيدا لضرورة تخليص البشر ـ كل البشر ـ من قيود التعصب والتسلط، يقف من قضية مساواة المرأة بالرجل موقفا غريبا. فهو يصمم على رفض هذه المساواة منطلقا من حجج غريبة: فجمجمة الرجل أكبر من جمجمة المرأة، ودماغ الذكر أثقل من دماغ المرأة. ولذلك كان الذكر أعقل من الأنثى بإجماع الحكماء والطبيعيين. وقد اتفقت جميع الشرائع على أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي، وسببه ما بها من الخفة والطيش». ويقول الشميل: «نحن نعتقد في صحة القاعدة، وهي أن تغلب الرجل على المرأة من ضروريات الارتقاء، والضد بالضد»... غير أن هذه الأقوال ليست رأي الشميل كاملا، أو ليست موقفه النهائي. فقد كتب (عام ١٩١٠) في معرض مديحه لكتابات باحثة البادية: «فالمرأة منذ القديم مظلومة مهضومة الجانب من الرجل، لأنه أقوى منها. وهي مظلومة في كل الشرائع دون استثناء، لأن واضعيها رجال... وهكذا استبد الرجل القوي الخشن بالمرأة الضعيفة الجاهلة، فحرص عليها الفقير حرص المالك على ملكه النافع له،

(4) رفعت السعيد: ثلاثة لبنانيين في القاهرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ٢١ ـ ٤٢. (الرأي المذكور للشميل منشور في مجلة «المقتطف»، المجلد الحادي عشر عام ١٨٨٦ والمجلد الثاني عشر عام ١٨٨٧). انظر بهذا الخصوص أيضا: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ١٨٧ ـ ١٨٨. ومنسير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٤.

واستخدمها أحيانا كما يستخدم الحيوان... ولم يستمسك كثيرا بالحجاب، لأن الفقر كان يطفئ فيه آياته الشهوانية. وحرص الغني عليها حرص غيرة، فدفنها حية في قبور من القصور وكفنها بأكفان من الحجاب». ومما كتبه أيضا: «وأي دليل أوضح على أن فساد الأسرة هذا إنما هو من مقام المرأة فيها المنافي للطبع. إذ الحرية المتبادلة في نظام الطبيعة حق طبيعي، لا يجوز أن تسلبه حتى ذرات الجماد، وإلا كانت أعمال الطبيعة أدعى إلى الخراب منها إلى العمار. وهي في الاجتماع البشري حق واجب بل ضروري أيضا، لأن المرأة فيه شطر من شطري جسمه. فإذا سلبت المرأة الحرية عرج الاجتماع ومشى على رجل واحدة. وفيها قيد أيضا، إذ تصبح المرأة حينئذ عالة عليه، عوضا عن أن تكون عونا له»(*).

من أبرز ممثلي هذه المرحلة من عصر النهضة الذين دافعوا عن حقوق المرأة: قاسم أمين، زينب فواز، عائشة التيمورية، فرح أنطون، باحثة البادية، جميل الزهاوي، معروف الرصافي.

(*) انظر نص الرسالة في: النسائيات، بقلم باحثة البادية، المكتبة التجارية بمصر، ج ١، ص ١٧١ ــ ١٧٦، هنا ص ١٧٣، ١٧٤.

قاسم أمين

ولد قاسم أمين عام 1863 لأب تركي متمصّر وأم مصرية صعيدية. كانت أسرته مبسورة الحال، ويمكن تصنيفها طبقياً ضمن بورجوازية الدولة. درس الحقوق في القاهرة، ثم في مونبلييه بفرنسا في فترة 1881 ـ 1885. مارس المحاماة ثم القضاء، وتوفي عام 1908. كان قاسم أمين من تلاميذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. في عام 1894 نشر بالفرنسية كتابه الأول «المصريون»، وفيه يردّ على الدوق الفرنسي داركور الذي تحامل في كتاب له على الإسلام ومصر والمصريين[6]. وفي عام 1899 صدر كتابه «تحرير المرأة»، الذي يعد بحق أهم وأشهر كتاب عربي صدر في عصر النهضة حول حقوق المرأة. وقد أثار الكتاب ضجة اجتماعية كبيرة وأحدث معركة فكرية حامية في مصر والبلدان العربية عموماً. لكن الكاتب لم يتراجع، فأصدر في السنة التالية (1900) كتاب «المرأة الجديدة»، أكد فيه على آرائه السابقة ودعمها بالفكر العلماني والمثال الغربي الجدير بالذكر أن قاسم أمين، خلافاً للأفغاني ومحمد عبده، لم يكن عروبياً، بل مصروي النزعة. وكان مثل أستاذه محمد عبده مجدداً دينياً في تناوله لمسألة المرأة، لكنه في كتابه الأخير (المرأة الجديدة)، وخاصة في نصفه الثاني، اند ى إلى أن يكون من أنصار العلمانية الليبرالية. في جميع كتبه تراه متأثراً بالليبرالية الإنكليزية.

في كتاب «المصريون» ينطلق قاسم أمين في رده على الدوق داركور من أن القوانين التي حكمت تطور أوروبا هي نفسها التي تحكم تطور مصر، وإن مصر الآن تمر بمرحلة مرّت فيها فرنسا سابقاً، وبالتالي لن تبقى مصر متخلفة، بل ستتطور كما تطورت فرنسا نفسها. ولن نتابع استعراض

---

[6] قاسم أمين: المصريون، ترجمة محمد البخاري، في. قاسم أمين ـ الأعمال الكاملة، الجزء الأول، دراسة وتحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية، بيروت 1976، ص 245 ـ 348.

محتويات الكتاب، بل سنحصر اهتمامنا بما جاء فيه حول المرأة: يقول الكاتب، إن المرأة المصرية بعيدة عن الصورة المعتمة التي رسمها لها الدوق داركور، من حيث أنها كائن أقل من الرجلتحيا في عزلة دائمة، تتخذ وضع الرقيق تقريباً، ولا تعرف إلا الأفكار المنحطة. فهي في الواقع ليست حبيسة الدار، بل جميع النساء يخرجن في جميع ساعات النهار والليل مثل الرجال، وحيدات أو في رفقة صديقاتهن... وكل ما يستطيع الرجال فعله، تستطيع النساء أيضاً فعله. هناك مساواة في المباحات والمحرمات، برأي قاسم أمين: «ولما كان محرماً علينا، نحن الرجال، أن ندخل إلى مجتمع النساء، فيبدو لي من الطبيعي أن يقع نفس التحريم على نسائنا...»[٧]. هنا يدعم الكاتب رأي داركور، من حيث أراد نفيه، ويدافع - ظناً منه أنه تشريع إسلامي - عن تقسم المجتمع المصري إلى مجتمع رجال ومجتمع نساء، حيث تمارس المرأة الحكم المطلق في البيت، ولا يكون لها أي دور أو تأثير خارجه. وكما سبق أن عبّر الأفغاني والكواكبي، فلا يرى قاسم أمين أن تمارس النساء حرف الرجال، بل أن يكتفين بالمهام التي يبدو أنهن خلقن من أجلها والتي تجعلهن أكثر فائدة للمجتمع: الأمومة وتدبير منزل الزوجية.

وينتقد قاسم أمين حياة الاختلاط الأوروبية بين الجنسين، باعتبار أن هذا الاختلاط خطر على هدوء الأسر وأخلاق المجتمع. وبحسب فهم الكاتب أراد الإسلام بفصله بين مجتمع الرجال ومجتمع النساء «حماية الرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف، والقضاء الجذري على مصدر الشر»[٨]. «وعلى نقيض العادات الأوروبية التي يبدو أنها خلقت لنشر المتعة على الأرض المسماة عن حق: وادي الدموع، تبدو عاداتنا نحن مستلهمة من الفضيلة البسيطة الحزينة. فمن أجلها طولبنا بالتضحية

---

(٧) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٨) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

بالمتعة، ومنذ ألف سنة والمسلمون يقدمون كل يوم هذه التضحية الكبيرة»[٩]. ذلك لأن المسلم لا ينتظر سعادته في هذه الدنيا، بل ولا يقدّر هذه السعادة الأرضية ولا يؤمن بإمكان تحققها أصلاً. هذا ما يراه قاسم أمين، وهي رؤية غير صحيحة، سواء للإسلام أو لقيم المجتمع المصري. فمن المعلوم أن النبي محمد كان ضد الزهد والتقشف، وإن المجتمعات الإسلامية (وفي مقدمتها المجتمع المصري)، وإن كانت تحترم الزهاد والمتصوفين، فإنها لا تعتبرهم قدوة تُحتذى. والكاتب ينقض رؤيته هذه، عندما يصف بعدئذ الإسلام بأنه دين الفطرة والبساطة والتسامح، فهكذا دين لا يمكن أن يكون من حيث المبدأ ضد ما جُبل عليه البشر من الميل إلى الملذات.

بالنظر إلى المهام التي يرى النساء خلقن لها، يناصر قاسم أمين، كما ناصر قبله الطهطاوي وعموم رجال النهضة، تعليم المرأة: «يجب أن تعرف المرأة دائماً ما يكفي لكي تلقن أبناءها مبادئ الأخلاق والفضيلة، ولتقدم لهم شرحاً علمياً للأشياء التي تحيط بهم، يجب أن تعرف دائماً كيف تجيب، دون أن تخطئ، على تساؤلات الطفولة التي لا تنقطع. إنني أتمنى أن يعمم هذا التعليم عندنا، فبدونه لا يمكن أن نأمل في وجود مواطنين صالحين، وإنني في هذه النقطة أوافق تماماً دوق داركور ولا أمتنع عن الاعتراف بدونية مستوى المرأة المصرية عن مستوى المرأة الأوروبية»[١٠]. غير أن هذه الدونية ليست وليدة الدين الإسلامي، بل بتأثير العادات والتقاليد التي لم تتواجد لدى المسلمين الأوائل. هنا نجد مرة أخرى أن الكاتب يدافع عن الإسلام أكثر مما يبرر واقع المرأة المصرية. لكنه إذ ذاك يخلط أحياناً، فيعتبر الواقع في المجتمع المصري معبّراً عن الشريعة الإسلامية.

---

[٩] نفس المصدر، ص ٢٩٥ ــ ٢٩٦.

[١٠] نفس المصدر، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.

يؤكد قاسم أمين، أن الإسلام أعطى للمرأة من الحقوق ما لم يتحقق حتى وقته للمرأة الفرنسية. فهي تتمتع بحق الملكية والتصرف بممتلكاتها دون حاجة إلى إذن من زوجها أو تصريح من المحكمة. ولا يلعب دوراً في زواجها أن تكون غنية أو فقيرة[١١]، إذ أنها في الحالتين لا تتحمل أي عبء من أعباء الزوجية. لذلك يقل عدد العوانس في الشرق بالمقارنة مع أوروبا. وبخصوص تعدد الزوجات يلاحظ الكاتب أن التسمية تصدم الأوروبيين أكثر مما يصدمهم الشيء بذاته. فتعدد الزوجات موجود عملياً لدى الأوروبيين بصورة سرية وغير شرعية، مع ما يسبب من مشكلات وأزمات لكل من الزوجة والخليلة والطفل غير الشرعي. لذلك يُفضل التشريع الإسلامي الذي سمح بتعدد الزوجات في حالات الضرورة وبشرط العدل بينهن. كذلك يرى الكاتب أن الإسلام سمح بالطلاق كعلاج مؤلم لفساد الحياة الزوجية، وترك للزوجين الحرية في ذلك، لأن المسألة تتعلق بحياتهما وسعادتهما ومستقبلهما. بالمقابل يتساءل الكاتب: «ماذا يفعل التشريع الفرنسي لزوج اكتشف في زوجه أحد هذه العيوب التي تُفسد الزواج؟ ـ إنه ينصحه بالصبر حتى الموت! ـ لماذا؟ ـ لصالح الأسرة»[١٢]. وهذا في الواقع ليس لصالحها.

بعد خمس سنوات من نشر كتاب «المصريون» بالفرنسية ظهر كتاب قاسم أمين الثاني «تحرير المرأة»، إنما باللغة العربية. في هذا الكتاب يتوجه الكاتب من عدة منطلقات، هي في نفس الوقت مرجعياته، لإثبات مساواة المرأة بالرجل، والمطالبة بناء عليه بالسلوك الملائم مع المرأة والإصلاح اللازم في أوضاعها. فيبدأ من المصلحة الوطنية في التمدن والترقي، حيث يشير إلى أن الأمة المصرية في احتياج شديد إلى إصلاح شأنها.

---

[١١] هذه الإيجابية بنظر قاسم أمين كان عبد الرحمن الكواكبي قد هاجمها باعتبار المرأة عندئذ غير كفء للرجل.

[١٢] المصريون، ص ٢٩١.

ويجد تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها. ففي البلاد المتمدنة ترتفع النساء تدريجياً من الانحطاط السابق ويقطعن المسافات التي كانت تبعدهن (في الاستقلال والحرية) عن الرجال. غير أنه في مكان آخر يرى أن حالة الأمة (المصرية) تتبع (في زمانه) حالة المرأة: «والأمر الذي يلزم أن تلتفت إليه كل أمة لا تغفل عن مصالحها الحقيقية هو وجود النظام في العائلات التي يتكوّن منها جسم الأمة، لأن العائلة هي أساس الأمة. ولما كانت المرأة هي أساس العائلة كان تقدمها وتأخرها في المرتبة العقلية أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها... فهذا الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدّنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا»[١٣]. في هذا الإطار يدلّل الكاتب على أهمية تعليم المرأة، بأن بقاء النساء في الجهل يعني حرمان الأمة من الانتفاع بنصف عدد سكانها.

في حديثه عن المصلحة الوطنية يعقد الكاتب على الدوام مقارنات مع البلدان الغربية التي يعدّها مثالاً يُحتذى، دون أن يغفل عن الطابع الاستعماري لتمدنها. فهي في سعيها إلى السعادة والمنفعة تستولي على منابع الثروة بقوة العقل؛ فإذا دعت الحال لجأت إلى العنف، وحتى إلى التهجير والإبادة. برأيه تخضع علاقة هذه الأمم مع الشعوب الأخرى لقانون داروين، قانون التزاحم في الحياة. «فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها»[١٤]. ومن بين ما على الأمة المصرية

---

[١٣] قاسم أمين: تحرير المرأة، في: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦، ص ٩ ــ ١١٣، هنا ص ١٤ و٧٩.

[١٤] المصدر السابق، ص ٧٠.

أن تسلك فيه مسالك الأمم الغربية: تربية المرأة وتعليمها. فقد «دلت التربية الجديدة التي مُنحها نساء أوروبا من نحو قرن على أن المرأة ليست تلك الآلة البسيطة التي وقفها أولئك الأسلاف الغافلون على التناسل...»[١٥].

في هذا الكتاب أيضاً، كما في «المصريون»، يرد قاسم أمين على ادعاء بعض الغربيين بأن انحطاط المرأة المسلمة يعود إلى الإسلام. فهذا اعتقاد باطل، لأن أحكام الديانة الإسلامية أكسبت المرأة مقاماً رفيعاً في الهيئة الاجتماعية، «إنما تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام. ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلّتها الشريعة فيه، وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا»[١٦]. ويورد الكاتب أمثلة على دور المرأة في العصر الإسلامي الأول، وفي مقدمتها السيدة عائشة التي قال فيها الرسول: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء»[١٧]. هكذا، هنا خلافاً لكتاب «المصريون»، ثمة تمييز بين الإسلام الحقيقي الطاهر، كما يطلق عليه الكاتب، وبين الإسلام الممارس الذي يشتمل على بدع ومحدثات: «فهذا الخليط الذي سمّاه الناس ديناً واعتبروه إسلاماً هو المانع من الترقي»[١٨]. ثم يصحح الكاتب رأيه مباشرة، أو بالأحرى هو يعمّقه، فيقول إن هذا الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس سبباً لما عليه المسلمون الآن، بل نتيجة لسبب آخر هو: الجهل الفاشي في المسلمين عامة، رجالاً ونساء.

ويتناول قاسم أمين مسألة المرأة من منطلق إنسانوي، فيؤكد على أن المرأة مساوية إنسانياً للرجل: «المرأة، وما أدراك ما المرأة! إنسان مثل الرجل. لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في

---

(١٥) نفس المصدر، ص ٨٠.

(١٦) نفس المصدر، ص ١٦ — ١٧.

(١٧) نفس المصدر، ص ٣٥.

(١٨) نفس المصدر، ص ٧٢.

الفكر، ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، اللهم إلا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف.. فإذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالاً طويلة كانت فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن»[١٩]. على هذا الأساس الإنسانوي، والعلمي في نفس الوقت، يطالب الكاتب بتعليم المرأة، باعتبار أن التعليم حاجة من حاجات الحياة الإنسانية، يرتقي به الإنسان وينمّي ملكاته الغريزية، وهذا حق طبيعي لكل نفس بشرية.

من هذه المنظورات تناول قاسم أمين مسألة المرأة المصرية، وعلى هذه الأسس الراسخة درس مواضيع: تعليم وتربية المرأة، حجب النساء، الزواج، تعدد الزوجات، الطلاق. بخصوص تعليم وتربية المرأة قدّم الكاتب إضافة ثورية بالنسبة لعصره، وهي تبيان أن تعليم وتأهيل المرأة يحقق مصلحة الأمة في الاستفادة من قوة عمل النساء، كما ذكرنا سابقاً، بالإضافة إلى مصلحة المرأة نفسها. هناك دائماً ولدى كل امرأة احتمال بأن لا تجد ولي أمر ينفق عليها ويسيّر أمورها، بالتالي ثمة ضرورة لأن تتعلم وتتأهل كي تكسب معيشتها بنفسها وكي تحفظ حقوقها في الحياة العملية. حرمانها من العلم والكسب اضطرها لأن «تعيش ببعضها إما زوجة وإما مفحشة»[٢٠]، وأضعف القوة العاقلة والمفكرة فيها، وقوّى دور الحس لديها في التمييز بين الخير والشر، ونمّا فيها ملكة المكر تستخدمها في التعامل مع الزوج، سيدها وولي أمرها.

وبكل ذكاء يرغّب الكاتب الرجال بتحرير المرأة، ليس فقط لحقهن فيه، بل في المقام الأول لأنه يحقق مصالحهم كرجال. سوف نرى ذلك

---

[١٩] نفس المصدر، ص ١٩.

[٢٠] نفس المصدر، ص ٢٣.

عند تناوله لموضوع الزواج. أما الآن، فلننظر كيف عرض أهمية تعليم المرأة بالنسبة لتربية الأطفال. استناداً إلى المعطيات العلمية في عصره يؤكد الكاتب أن «الوراثة والتربية هما الأصلان اللذان ترجع إليهما شخصية الطفل، ذكراً كان أو أنثى، وليس هناك شيء من وراء ذلك»[٢١]. وللوالدين الدور الأساسي في ذلك. فالطفل يرث من أبويه، وخاصة من أمه، الحالة الجسمية والعقلية التي تكون عليها مدة حمله. ويستحيل تحصيل رجال ناجحين، إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح. فالطفل يقلد والدته. والأم الجاهلة تترك طفلها يفعل ما يزيّنه له عقله الصغير وشهواته الكبيرة. فإذا أرادت تأديبه أخافته بالجن والعفاريت، وإذا أرادت وقايته من المضرات لجأت إلى التعاويذ وزيارات الأضرحة... لذلك، فإن تربية الأطفال تتطلب العناية بصحة المرأة، بجسدها وبعقلها، وكذلك ممارستها للرياضة البدنية.

بعد كل هذا الجهد الذهني الذي دعم به قاسم أمين فكرة حرية المرأة ومساواتها، يتفاجأ القارئ بقول الكاتب: «ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم، فذلك غير ضروري. وإنما أطلب ولا أتردد في الطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل»[٢٢]. وهكذا تقريباً يحدد موقفه العملي من الحقوق الأخرى، حيث يراعي صراحة الظروف السائدة التي تتطلب التهيئة والتدرج للإصلاح، كما يراعي ضمنياً ـ كما أقدّر ـ الرأي العام المتزمّت وقتذاك. ولكن هذه المراعاة لم تخفف من حدة الهجوم عليه، لأنها بدت إزاء أفكاره الجذرية بلا أهمية.

كذلك لا يطالب الكاتب برفع الحجاب عن المرأة تماماً، بل يريده أن يكون منطبقاً على ما يظنه جاء في الشريعة الإسلامية، وهو ما يسمى «الحجاب الشرعي»، أي كشف الوجه والكفين فقط على الغريب. لكن،

---

[٢١] نفس المصدر، ص ٣٢.

[٢٢] نفس المصدر، ص ٣٦.

يتبع هذا الاعتدال في المطاليب معلومات وحجج رافضة كلياً للحجاب. فيقول الكاتب، مستنداً إلى لاروس، إن الحجاب ليس خاصاً بالمسلمين ولا هم استحدثوه، بل «كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً، ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع جرياً على سنة التقدم والرقي». غير أن المسلمين «ألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين، والدين براء منها»[٢٣]. لقد خولت الشريعة للمرأة ما للرجال من حقوق، وألقت عليها تبعة أعمالها المدنية والجزائية، فلها الحق في إدارة أموالها والتصرف بها بنفسها، فكيف تتعامل مع الرجال في ذلك، إذا لم يروها ويتحققوا من شخصيتها؟ إن القرآن الكريم يطالب كلاً من المرأة والرجل بغض البصر، فلماذا لا يُؤمر الرجال بستر وجوههم عن النساء، مخافة الفتنة؟ من ناحية أخرى لا تكمن الفتنة فيما يبدو من أعضاء المرأة الظاهرة، هناك مثلاً الحركات في المشي... ثم إن غطاء الوجه يسمح للمرأة أن تفعل أشياء ما كانت لتفعلها لو كانت مكشوفة معروفة، بسبب الحياء أو خوفاً من الفضيحة.

أما بخصوص اختلاط النساء مع الرجال فيطالب الكاتب كعادته بإطلاق محدود يحظّر الخلوة مع أجنبي. ثم يبين أن الاحتجاب يحرم المرأة من علم الحياة الذي لا يكون بالاقتصار على تعليم المدارس، بل بالاختلاط بالناس ودخول عالم الفكر والحركة والعمل. كما أنه يفسد صحتها، لحرمانها من الهواء والشمس وممارسة أنواع الرياضة. ولا صحة للقول بأن الحجاب يوجب العفة، وعدمه يجلب الفساد. فمن الملاحظ أن نساء البدو والريف، مع اختلاطهن بالرجال، أقل ميلاً للفساد من نساء المدن المحجبات. من هنا يصل الكاتب إلى الاستنتاج بأن «ألزم لوازم الحجاب أنه يهيء الذهن في الرجال والنساء معاً لتخيّل الشهوة بمجرد النظر وسماع الصوت». ثم يقدّم مفهوماً جديداً، تنويرياً، للعفة، فيقول: «إن العفة هي

---

[٢٣] نفس المصدر، ص ٤٥

خلق النفس تمتنع به من مقارفة الشهوة مع القدرة عليها»[٢٤]. على هذا الأساس يفضّل المرأة غير المحجوبة على المرأة المحجوبة، لأن عفة الأخيرة قهرية، بينما عفة الأولى اختيارية. وعلى أية حال لا يجوز المبالغة في مطلب العفة: صحيح أنها أجمل شيء في المرأة، ولكنها لا تغني عن بقية الصفات والملكات: كمال العقل، حسن التدبير، الخبرة بتربية الأولاد...

في موضوع الزواج أيضاً توصل قاسم أمين إلى مفهوم جديد بالنسبة للثقافة المؤسساتية آنذاك، وهو زواج المحبة. في البدء ينتقد تعريف الفقهاء للزواج بأنه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة»، ويرى فيه انحطاطاً عما جاء به القرآن: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة». والعودة إلى أصول الدين وعوائد المسلمين السابقين تقتضي أخذ رأي البنت في الرجل الذي خطبها، وأن يحدث التعارف بينهما، والتعرف ليس فقط إلى الشكل، بل إلى الخلق ومدى ملاءمته مع رغبات الخطيبين وعواطفهما. الجاذبية الحسية ضرورية، لكنها غير كافية للزواج. فلا بد من التوافق بين نفوس المتزوجين، وهذا يستدعي المخالطة بينهما قبل الزواج، ولو قليلاً. فيجب أن يقوم الزواج على المحبة: «انظر إلى زوجين متحابين تجدهما من اليوم في نعيم الجنة». أما الزواج على غير نظر، فهي «طريقة يلجأ إليها الرجل في الغالب للاستمتاع بعدد من النساء يدخلن في حياته دفعة واحدة أو على التعاقب، ولا تجد فيه المرأة مزية ترضي نفسها»[٢٥].

يقصد الكاتب بقوله الأخير «تعدد الزوجات» الذي يرفضه باعتبار أنه «من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان». ففي تعدد الزوجات احتقار شديد للمرأة.وكما أن الرجل لا

---

(٢٤) نفس المصدر، ص ٦٠.

(٢٥) نفس المصدر، ص ٨٣ – ٨٨

يقبل أن يشاركه أحد في محبة زوجته، كذلك المرأة لا ترضى أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها. دليل ذلك المنازعات في البيوت والشقاق والخصام بين الأخوة أولاد الضرّتين. وفيما عدا حالتي أن الزوجة عاقر أو مصابة بما يمنعها من تأدية حقوق الزوجية، يعتبر الكاتب تعدد الزوجات حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية. ويقدم هنا اجتهاداً دينياً ثورياً، فيقول: «وغاية مما يُستفاد من آية التحليل إنما هو حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور. وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى، من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح. فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعدٍ للحدود الشرعية الواجب التزامها وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عاماً، جاز للحاكم، رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة»[٢٦]. بتقديري أن اجتهاداً خطيراً كهذا ما كان الكاتب ليقدر عليه سوى بمساعدة عالم دين تنويري متمكن كأستاذه الشيخ محمد عبده[٢٧]. الجدير بالذكر أن هذا الاجتهاد لم تأخذ به حتى الآن أي من الدول العربية، باستثناء تونس، بالرغم من كل ادعاءات القائمين على هذه الدول بالتقدمية والثورية. هذا، مع العلم أن المذهب الدرزي لا يبيح تعدد الزوجات، وأظنه في ذلك الوحيد بين المذاهب الإسلامية القديمة، لكن الكتّاب العرب عموماً لا يهتمون إلا بالإسلام السني.

---

[٢٦] نفس المصدر، ص ٩٣.

[٢٧] في هذا أتفق مع رأي محمد عمارة في دراسته لفكر قاسم أمين، الجزء الأول من الأعمال الكاملة لقاسم أمين، ص ٧٠ – ٧١، ٩١ – ١٣٩. وقد سبق إلى هذا الرأي إبراهيم عبده ودرية شفيق في كتابهما: تطور النهضة النسائية في مصر، القاهرة ١٩٤٥، ص ٧٤ – ٧٥ وكذلك ٦١ – ٦٢.

أخيراً يبحث قاسم أمين في موضوع الطلاق، فيشير نقلاً عن فولتير إلى أن الطلاق قديم وهو من الأعراض الملازمة للزواج. ثم يقول: «وأول ما يجب الالتفات إليه هو أن شرعنا الشريف قد وضع أصلاً عاماً يجب أن تردّ إليه جميع الفروع في أحكام الطلاق، وهو أن الطلاق محظور في نفسه مباح للضرورة، والشواهد على ذلك كثيرة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية»[٢٨]. هنا أيضاً يظهر تأثير الشيخ محمد عبده، حيث تنم معلومات الكاتب وآراؤه على اطلاع واسع ومعمق، ليس فقط على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بل أيضاً على دقائق الاختلافات بين المذاهب الإسلامية في كلا شقيها، السني والشيعي. وهو يرى عدم الوقوف عند تطبيق الأحكام الشرعية عند قول إمام واحد، بل الأخذ من مذهب هذا وذاك بحسب المصلحة الحالية للأمة. ذلك لأن «الأحكام جاءت في الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق، ووكلت فهم الجزئيات إلى أنظار المكلفين، ووضعتها تحت تصرف اجتهادهم»[٢٩]. فنحن غير ملزمين بأن نلتزم بمن سبقنا، لمجرد أنهم سلفنا، إذ كانت لهم شؤون ولنا شؤون، وكانت لهم حاجات ولنا حاجات. ويطالب الكاتب بأن تعطى المرأة الحق بالطلاق مثل الرجل. ويقترح نظاماً للطلاق يبدأ بنصيحة القاضي باستمرار الزواج، فإذا لم تنفع النصيحة يجري تحكيم حكمين من طرفي الزوجين من أجل المصالحة. فإذا لم تفلح الوساطة يشترط حضور شاهدين على الطلاق أمام القاضي أو المأذون، وتُعطى وثيقة رسمية بالطلاق.

عندما نشرت الترجمة العربية لكتاب «المصريون»، وذلك بعد سنوات طويلة من صدور كتاب «تحرير المرأة»، فوجئ المثقفون العرب بالتباين الشديد بين توجهات كل من الكتابين. فبرأي محمد عمارة «استدار فكر قاسم أمين دورة كاملة، فتبنى في سنة ١٨٩٩م فكر خصومه في سنة

---

[٢٨] تحرير المرأة، ص ٩٧.

[٢٩] المصدر السابق، ص ١١٠.

١٨٩٤م، كما تبنى خصومه في سنة ١٨٩٩ فكره هو في سنة ١٨٩٤م»، وأن «الذي يرد على قاسم أمين في (تحرير المرأة) هو قاسم أمين في (المصريون)»[٣٠]. أما جورج طرابيشي ففسر هذا الاختلاف بين الكتابين بأنه «تحوّل في نفسية الكاتب الشرقي المجروح أنتروبولوجياً بتأثير صدمة اللقاء مع الغرب: من النرجسية إلى المازوخية، حيث يحاول في الكتاب الأول إنكار الجرح بالذات، ويحاول في الثاني إبراءه ولأمه»[٣١]. وأنا أرى أنه بالمقارنة مع الطهطاوي والأفغاني والكواكبي في مسألة المرأة يبقى قاسم أمين، حتى في كتاب «المصريون»، من رجال النهضة. إنما الذي حدث هو: أولاً تحول الكاتب من حالة الدفاع عن النحن القومية والدينية ضد الانتقادات العدائية للغير (ممثلاً بداركور)، إلى حالة الانتقاد الذاتي من أجل الإصلاح. ثانياً، زيادة الاطلاع والفهم، سواء بالنسبة للتشريع الإسلامي (بتأثير محمد عبده) أو بالنسبة لواقع المرأة المصرية. ولا ننسى أنه استمر في كتاب «تحرير المرأة» يدافع عن الإسلام. إذا راعينا العاملين المذكورين نجد بالمقارنة بين الكتابين أن آراء الكاتب بخصوص تعليم المرأة وتعدد الزوجات والطلاق لم تتغير سوى بالدرجة، أما التغيير الجذري فيتجلى في موضوعات: حجب النساء وعمل المرأة ومفهوم الزواج.

برأيي، يصح تحليل طرابيشي تماماً على كتاب «المرأة الجديدة»[٣٢]، وليس على «تحرير المرأة». ففي «المرأة الجديدة» يهاجم قاسم أمين «النحن»، ليس فقط كما كانت في زمنه، بل عبر التاريخ، وحتى في عصرها الذهبي. ولا يستثني من تهجماته قيمها كالكرم ولا آدابها كالشعر، ولا

---

[٣٠] محمد عمارة. دراسة في فكر قاسم أمين، في المصدر المذكور، ص ٦١، ٥٨

[٣١] جورج طرابيشي: عصر النهضة والجرح النرجسي ــ قاسم أمين بين المنافحة والنقد، في مجلة: الوحدة (الرباط/ باريس)، العدد ٣١/ ٣٢، نيسان / أيار ١٩٧٨، ص ١١٥ ــ ١٣٢.

[٣٢] قاسم أمين: المرأة الجديدة، في: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، الجزء الثاني، المصدر المذكور، ص ١١٥ ــ ٢٣٠.

حتى رموزها العلمية، مثل ابن خلدون مؤسس علوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد. هنا يستهين الكاتب بالمدنية الإسلامية: «ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها، فليس خطؤها في ذلك أكبر من خطئها في كثير من الأمور الأخرى»[٣٣]. وينحاز تماماً للمدنية الغربية ومفكريها، لتصبح مرجعيته الأولى ووصفته السحرية للارتقاء. في نفس الوقت لا يتخلى عن رأيه السابق بتقدمية التشريع الإسلامي وتخلف رجال الدين بخصوص حقوق المرأة. لكنه بقدر ما طابق بين الإسلام وواقع المجتمع الإسلامي في كتاب «المصريون»، فإنه في «المرأة الجديدة» يتحدث كمن لا يجد أي رابط بين الإسلام والمدنية الإسلامية. على أية حال يتخلى عن خطه السابق في التجديد الإسلامي، ليتبنى ضمنياً الاتجاه الليبرالي العلماني. بهذا المنظار يمكن أن نفهم إشارته إلى النزاع التاريخي بين أهل الدين وأهل العلم، وإلى انتصار أهل الدين في بلادنا وانتصار أهل العلم في أوروبا (القدوة). يترافق هذا مع تقديس للعلم، لدرجة أنه يعتبر الآداب والروحانيات تابعة له.

بخصوص حقوق المرأة تحديداً لا يقدم الكاتب في «المرأة الجديدة» الكثير من الإضافات الجوهرية إلى ما ذكره من قبل في «تحرير المرأة». الفروق الأساسية في الكتاب الجديد عن السابق تتجلى في أنه: أولاً، يناقش حقوق المرأة من زوايا نظر جديدة، بالاستناد إلى المرجعيات المذكورة آنفاً. أخصّ بالذكر النظرة التاريخية التي يستهلها الكاتب بالقول: «لا يمكن معرفة حال المرأة اليوم إلا بعد معرفة حالها في الماضي»[٣٤]. وفي استعراضه التاريخي لحال المرأة يتحدث عن المرحلة الأمومية، دون ذكرها بالاسم. وهذا واحد من دلائل كثيرة على اطلاعه الجيد على

---

[٣٣] المصدر السابق، ص ٢٠٩.

[٣٤] نفس المصدر، ص ١٢٣.

معارف عصره وعلى متابعته لمستجداتها. كذلك يتناول الكاتب مسألة المرأة من زاوية نظر سياسية، فيجد ارتباطاً وثيقاً بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد: «ففي كل مكان حطّ الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق، حطّ بنفسه وأفقدها وجدان الحرية. وبالعكس، في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية، يتمتع الرجال بحريتهم السياسية»[٣٥]. تجدر بالذكر أيضاً نظرة الكاتب الطبقية إلى حال المرأة الغربية. إلا أن الطهطاوي كان قد سبقه إلى هذه النظرة، وفضّل قبله الطبقة الوسطى من حيث التربية العقلية والأخلاق على الطبقتين العليا والدنيا.

ثانياً، يدعم الكاتب المطالبة بحقوق المرأة بمزيد من المعارف والأمثلة والشواهد، الغربية خاصة. هنا يكاد أن يقول، إن المرأة ليست فقط مساوية للرجل، بل تتفوق عليه، فهي من الناحية الفيزيولوجية ليست أقل من الرجل ولا أرقى منه، لكنها تختلف عنه، لأن لها وظائف غير وظائف الرجل. كما أنها مساوية للرجل في القوى العقلية، بينما تفوقه في الإحساسات والعواطف. هي أقل شهوة منه، وتمتاز عنه بقوة الإحساس وتحمّل الآلام. ويبرز حبّ الخير لدى المرأة، في حين يغلب حب النفس لدى الرجل.

ثالثاً، يتخلى الكاتب نهائياً عن الحدود التي كان قد وضعها لمنح النساء حقوقهن. فهو لم يعد يجد من الصواب أن تنقص تربية المرأة عن تربية الرجل، وكيفما كان موقف المدنية الإسلامية القديمة وكيفما كانت الحال في عصور الخلافة، فإن الحجاب عادة لا يليق استعمالها في عصرنا. فهو عنوان عبودية المرأة، «وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التي عاشت بها الإنسانية أجيالاً قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلاً للملك لمجرد كونها أنثى،

---

(٣٥) نفس المصدر، ص ١٢٥.

كما اهتدت إلى أن تفهم أن سواد البشرة ليس سبباً لأن يكون الرجل الأسود عبداً للأبيض». «فإذا اقترن الحجاب بالبطالة، ولا يمكن انفكاك الحجاب عنها، تبعهما قتل كل فضيلة في نفس المرأة»[٣٦]. على الأقل يجب أن تشارك المرأة المصرية في الأعمال التي يحفظ المرء بها حياته، والأعمال التي تفسد عائلته. أما الأعمال التي تفيد الوجود الاجتماعي، فحتى الرجال ما زالوا لا يحسنون القيام بها. ويستفيد الكاتب من علمه القانوني فيستخدم في الدفاع عن حقوق المرأة المبدأ القائل بأن دفع الضرر المحتمل لا يجوز أن ينقض منفعة عامة، وأن الحق لا يلغيه سوء الاستخدام: «اعتقاد الرجل أن امرأته إذا منحت حريتها تسيء استخدامها، لا يبيح له حرمانها منها، لأنه لا يُباح لإنسان أن يتعدى على آخر بسلب حريته والسيطرة على إرادته بحجة أنه يريد منعه من ارتكاب خطيئة. ولو جاز لدفع ضرر محتمل الوقوع تجريد الإنسان عن حريته، لوجب وضع تسعين في المائة من الرجال تحت قانون الحجاب منعاً لهم من الفساد!»[٣٧].

كما ذكرت في البداية «أثارت هذه الآراء التي بسطها قاسم أمين رد فعل بعيد الأثر في البلاد، حتى أن الشعب في أكثريته قام يناهضها، إذ بدا له تحرير المرأة ـ كما يبدو كل تطور جديد ـ حدثاً مخيفاً، فحاول أن يحول دون تحقيقه بجميع ما لديه من وسائل. وقد رأس طلعت حرب باشا، الاقتصادي المعروف، حركة المناهضة لتحرر المرأة، إذ كان ـ رحمه الله ـ في ذلك العهد عدواً لكل تطور نسائي، وردّ على قاسم أمين في كتيبين هما أجدر الكتب التي صدرت عن المحافظين»[٣٨].

---

[٣٦] نفس المصدر، ص ١٤٣، ١٥٠.

[٣٧] نفس المصدر، ص ١٤٧.

[٣٨] إبراهيم عبده/ درية شفيق، المصدر المذكور سابقاً، ص ١٠ ـــ ١١. انظر أيضاً ص ٦٨ ـــ ٦٩.

زينب فواز كاتبة لبنانية، ليس هناك اتفاق بين المراجع[39] على عام ولادتها (1846 أو 1850 أو 1860م)، من أسرة فقيرة بالأصل. هاجرت وهي فتية إلى مصر، وتوفيت فيها عام 1914. كتبت في فنون الأدب والتراجم والمقالة. جمعت مقالاتها في كتاب بعنوان «الرسائل الزينبية»، نشرته عام 1322هـ (أو 1323 هـ)[40]، ويتضمن آراءها في مسألة المرأة. تبدأ أول الرسائل في عام 1309هـ (أي في عام 1892م). بذلك تكون أول صوت نسائي عربي يطلب بحقوق للمرأة في العصر الحديث، إنما ضمن أوسع الحدود التي يسمح بها الفهم التقليدي للإسلام، دون جهد تجديدي معتبر. مع وعيها بانتمائها العربي، فإن عصبيتها كانت إسلامية خالصة. ولم تكن لديها أية تصورات أو مطاليب سياسية مخالفة للنظام السائد في مصر والإمبراطورية العثمانية، سوى ما كان في رسائلها الأخيرة من انتقاد لتهاون رجال الدولة أمام الاحتلال الأجنبي، وتحولها في الوقت ذاته من الإعجاب والاقتداء إلى خيبة الأمل بالتمدن الأوروبي لممارساته الاستعمارية والتبشيرية.

في مقدمة «الرسائل الزينبية» تقول الكاتبة، إن كتابها يشتمل على مباحث «في المدافعة عن حقوق المرأة ووجوب تعليمها، والنهي عن العوائد السيئة، وحضّها على التقدم واكتساب العلوم، وما يتعلق بفضائل أخلاق النساء وما لهن من تأثير على العالم الإنساني». وتبدأ رسالتها الأولى

---

[39] فوزية فواز في تقديمها لكتاب يضم من أعمال زينب فواز رواية «حسن العواقب» ومسرحية «الهوى والوفاء»، إصدار المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، بيروت 1984، ص 11 ــ 26.

فتحية محمد: بلاغة النساء في القرن العشرين، المكتبة المصرية، القاهرة، بلا تاريخ نشر، ص115 ــ160.

إميلي فارس إبراهيم: الحركة النسائية اللبنانية، المصدر المذكور سابقاً، ص 107.

[40] زينب فواز. الرسائل الزينبية، الجزء الأول، المطبعة المتوسطة بمصر القاهرة (1910).

بالشكوى من أنه مضى زمن طويل وباب السعادة مغلق أمام المرأة الشـرقية، «لا تعرف نفسها إلا آلة بيد الرجل، يسيّرها أنّى سار ويديرها كيف شـاء. ويشدّد عليها النكير بإغلاظ الحجاب، وسدّ أبواب التعليم، وعـدم الخـروج من المنزل، وبحرمانها من حضور المحافل النسائية العامسة، إلـى حـد أنـه كان يخيل لها أن تلـك الأفعـال مـن الموبقـات، لـو اتبعتـها لخلّـت بنظـام شرفها وناموس طبيعتها»[٤١].

هذا ما يفعله رجال الشرق، مع أنه «مـا مـن أمة انبعثـت فيـها أشـعة التمدن في أي زمان كان إلا وكان للنساء فيه اليد الطولى والفضـل الأعظـم». الشاهد على ذلك تاريخ العالم وتاريخ العرب والمسلمين، وكذلك حاضر الأمم المتمدنة في أوروبا وأميركا. ويتجلى دور المرأة في التقدم البشري فيمـا قـامت وتقوم به من أعمال وإنجازات، وفي تربية الأطفال. وتؤكد الكاتبـة علـى أن تربية البنات هـي قـاعدة كـل تربيـة، إذا أن فسـاد الولـد مـن فسـاد الأم، و«كيف يصلح شبابنا وقد تغذّوا بلبان الجهل ونشأوا في مهد الهمجيـة؟!». فجهل النساء ينعكـس بالنتيجـة علـى الأولاد، ممـا يجعـل القليلين منـهم يتصفون بالنجابة والنباهة، «لأن النساء أساس العمران والمدرسة الأولى لكل من دبّ على الأرض من جنس الرجال، فيهن يتقدم وبـهن يتـأخر». هكـذا تسعى الكاتبة لأن تقنع الرجال «بأن بـث روح المعـارف في النسـاء نفعـه لا يعود إلا على الرجال، وخصوصاً في تربيـة الأولاد وتدبـير المنزل ومعاشـرة الزوج وغير ذلك»[٤٢]. بالإضافة إلى ذلك تشير الكاتبة إلى أن جـهل المـرأة يحرفها عن الفهم الصحيح للدين، ويجعلها فريسة سهلة للشعوذة والدجـل الديني. ضمن هذا الإطار تتحدث في عدة رسائل عن حفلات الزار.

في عشـر رسـائل (مـن أصـل ٧١ رسـالة) تبحـث الكاتبـة أو تنـاظر في المفاضلة بين الرجل والمرأة. ومع أن مؤدّى حججها هـو تفضيـل المـرأة، إلا

---

(٤١) المصدر السابق، ص ٢، ٣ على التوالي.

(٤٢) نفس المصدر، ص ١٠، ١٩٣، ٢١٥، ١٩٥ على التوالي.

أنها تدعو إلى المساواة لا تفضيل جنس على آخر، إلى المشاركة لا المزاحمة: «إنما نحن جنسان مشتركان في هذه الحياة لا ثالث بيننا، ولا يمكن لأحدنا الاستقلال دون الآخر. ولكل منا ملهى في مرسح الحياة يلهيه عن مزاحمة الآخر. وهكذا نحن شركاء في السراء والضراء». وتقول مخاطبة الرجل: «واعلم أن الروح جوهر مجرد، لا ذكر ولا أنثى. ولكنه يتأثر بجملة التقويم البدني، فتختلف قابلية الرجال والنساء. وكل منهما نصف العالم، وأهمية موقعه على هذه النسبة العادلة. وشأن الحياة العمل مطلقاً. وهو إما أن يكون على ما تقتضيه الحكمة، فيضمن السعادة في الأغلب، وإما على مجرى العبث، فيؤدي إلى الشقاء». «والإنسان مكلف بعملين لبقاء الشخص والنوع. وكلا القسمين عاجز عنهما بانفراده. فكل منهما ناقص من جهة، زائد من جهة أخرى. ولكنهما متى انضما، كان منهما ماهية إنسان كامل». ولا تنكر الكاتبة أن المرأة متخلفة عن الرجل، لكنها لا تعتبر ذلك من الطبيعة، بل باستبداد وتسلط الرجال على حقوق النساء وإهمالهم تعليمهن. وترد على هنا كوراني مدافعة عن حق النساء الإنكليزيات في العمل السياسي (في عهد غلادستون): وحيث قد أجمع السواد الأعظم من رجال الغرب على «أن الرجل والمرأة متساويان بالمنزلة العقلية وعضوان في جسم الهيئة الاجتماعية، لا غنية لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذاً من اشتراك المرأة في أعمال الرجال وتعاطيها الأشغال في الدوائر السياسية وغيرها، متى كانت جديرة لأن تؤدي ما نُدبت إليه؟. وإلا فما فائدة تعلم المرأة الغربية جميع العلوم التي يتعلمها الرجال...، إذا لم تعمل بمقتضاها وتخدم النوع البشري؟». وتتابع في ردها: «والحال إننا لم نر شريعة من الشرائع الإلهية أو قانوناً من القوانين الدينية قضى بمنع المرأة أن تتداخل في أشغال الرجال. وليس للطبيعة دخل في ذلك... ولكن المرأة إنسان كالرجل ذات عقل كامل وفكر ثاقب وأعضاء متساوية، تقدّر الأمور حق قدرها وتفصل بين الزمان والمكان. وكم من امرأة حكمت على الرجال...

وما رأينا من تداخلهن في شؤون الرجال ما أخل في نظام الطبيعة أو نقص تدبير منازلهن ، بل إن النظام العائلي ما زال باقياً على ما كان عليه»[٤٣].

بعد هذا يستغرب المرء أن تقف الكاتبة في جميع رسائلهاموقف المتقبل لنظام حجب النساء. في رسالة لها بتاريخ ٣٠ تموز ١٨٩٢ إلى برثا هونوري بالمر، رئيسة قسم النساء في معرض شيكاغو لعام ١٨٩٣ تقترح عرض كتابها «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور» وتقول: «ولو كانت عوائدنا نحن النساء المسلمات تسمح لنا بالحضور في مثل هذه الاجتماعات ، لكنت سعيت بنفسي لتقديمه وحضرت المعرض مع من يحضرن فيه من النساء. ولكن إطاعة لأمر الدين لا يمكنني ذلك». فترسل لها السيدة بالمر (في ٢٠ أيلول ١٨٩٢) سائلة : «وأسرّ جداً إذا كنت تخبرينني عن السبب الذي يمنعك من المجيء إلى المعرض في ديانتكم الإسلامية». ويتبين من جواب زينب فواز، أنها تخلط بين الدين والعادة الاجتماعية ، وتسيء فهم بعض الآيات القرآنية ، وتأخذ بأكثر التفاسير والاجتهادات تحاملاً على المرأة، مما يجعلنا نظن فيها ضعفاً في الاطلاع الديني والتاريخي واللغوي غير أن هذا الظن لا تؤيده مناظراتها في المفاضلة بين الرجل والمرأة، ولا مقدرتها على كتابة المقالة ونظم الشعر. فلا أعرف لموقفها المستسلم للحجاب تفسيراً. على أية حال لا ترى الكاتبة في الحجاب مانعاً للمرأة من التعلم والعمل: وحيث أن الهيئة الاجتماعية مؤلفة من الجنسين ، الذكر والأنثى ، وكل منهما مرتبط برباط وثيق مع الآخر في كافة الإحساسات الحيوية والأعمال الدنيوية ، فيجب علينا نحن الجنس النسائي المساعدة للرجال في الأعمال أيضاً. نعم ، وإن كنا نحن النساء المسلمات من داخل الحجاب ، إلا أنه لا يغرب عنا شيء مما يجريه النصف الآخر في منتدياته ومجتمعاته وكافة الأمور التي تختص بالأعمال وغيرها»[٤٤].

---

[٤٣] نفس المصدر، ص ١٩٥، ١٩١، ٢١، ٢٢ـــ ٢٣ على التوالي

[٤٤] نفس المصدر، ص ٣٢، ٦٤، ٥٩ على التوالي.

أخيرا تتناول زينب فواز في رسالتين قضيتي الطلاق وتعدد الزوجات. بخصوص الطلاق تقف موقفا وسطا، يبيح الطلاق ويقيده في ذات الوقت، دون أن تبين كيفية التقييد: «فأما الطلاق المجعول في يد الرجال بلا قيد، فإنه يسلب أمن المرأة، لأنها لا تدري بأي سلطة تضمن البقاء مع زوجها ولو عمرت معه عمر نوح. فتضطر إلى كثير من الخيانة... لأن الرجال لا يجرون الطلاق على مجراه الأصلي، بل لأسباب صغيرة أو لأقل هفوة... وأما عدم الطلاق فيؤدي عند عدم الامتزاج إلى المضار والعداوة في حياة الزوجين، لأنها هي علة الارتباط المشتكى منه. ولو اتخذ الناس بين هذين السبيلين منهجا وسطا، تنفيذا للشرائع الإلهية العادلة، لأراحوا واستراحوا». خلافا لذلك ترى الكاتبة أن تعدد الزوجات «وبال على الطرفين، لأنه يقضي على المرأة بالغيرة، وهي الطامة الكبرى... وعلى الرجل بنكد الدهر، ويورث الأولاد العداوة بعضهم لبعض أشد من عداوة الأمهات»[45].

عائشة التيمورية

ولدت عائشة تيمور عام 1840م (1256هـ) في القاهرة لأسرة ثرية، فهي ابنة باشا. «وكانت شاعرة ناثرة، رضعت لبان الأدب وهي في مهد الطفولية وتضلّعت باللغات العربية والفارسية والتركية»[46]. تعدّ من رائدات النساء العربيات اللواتي نشرن مقالات أدبية في القرن التاسع عشر. تعاطفت في كتاباتها مع المرأة، لكنها كانت محافظة في موقفها من حقوق النساء. ويقال إنها كانت سافرة[47]. توفيت عام 1902م (1320هـ).

---

(45) نفس المصدر، ص 192 – 193.

(46) فتحية محمد. بلاغة النساء في القرن العشرين، المكتبة المصرية، القاهرة، بلا تاريخ نشر، ص 87.

(47) حسين العودات: المرأة العربية في الدين والمجتمع (عرض تاريخي)، دار الأهالي، دمشق 1996، ص 139.

في بعض أشعارها[٤٨] لا تفخر بما تفخر به النساء عادة، بل بالفكر والأدب والكتابة:

فجعلت مرآتي جبين دفاتر   وجعلت من نقش المداد خضابي

وتقول إن حجابها هو عفافها:

بيد العفاف أصون عزّ حجابي   بعصمتي أسمو على أترابي

وفي مقالة لها بعنوان «التأمل في الأمور»[٤٩] تعترف للرجال بالفضل والولاية على النساء. غير أنها تربط ذلك بأداء حقوق النساء، بحسب النص القرآني، من إنفاق عليهن وصيانتهن وحسن معاشرتهن. فإذا قصّر الرجل في واجباته، وصارت الزوجة تنفق على الأسرة وتدير شؤونها، انتقلت السلطة إليها وصار لها عليه الولاء. هذا حال من يتزوج بنساء طمعاً بأموالهن، ومن يبدّد ماله ووقته في اللهو والمفاسد. وتتطرق الكاتبة إلى ما يقال من أن «النساء حبايل الشياطين»، فترى أن على الرجال مهمة تهذيبهن وتأديبهن، «فالزوجة منقادة لأوامر الزوج ومناهيه، لأنها لا ترفل فيما يرضيها من حلي وحلل وغيرها إلا بهمم مساعيه». وتتحدث عن الحرية التي أطلت على المجتمع في زمنها، فتركز على أضرارها على الأخلاق وعلى حرمة البيوت، من موقع الطبقة الأرستقراطية التي تنتمي إليها.

---

[٤٨] بلاغة النساء، المصدر المذكور، ص ٨٧ ــ ٩١، هنا ص ٨٨، ٨٧ على التوالي.

[٤٩] عائشة التيمورية: التأمل في الأمور، في: بلاغة النساء...، ص ٩٥، ٩٩، ١٠١ ــ ١٠٢، ١٠٥ وما بعدها.

فرح أنطون

فرح أنطون هو ـ كما قال مارون عبود ـ «أول من عرّف العرب بالفيلسوف الألماني (نيتشه) وأول من عرّفهم بالمعلم كارل ماركس»[٥٠]. ولد في طرابلس (لبنان) عام ١٨٧٤. وقد ورث عن أبيه مهنة تجارة الأخشاب، ثم تحول إلى الكتابة. هاجر إلى مصر عام ١٨٩٧، ومنها إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٧، ثم عاد إلى مصر إثر الإنقلاب العثماني (١٩٠٨)، حيث توفي عام ١٩٢٢. أصدر مجلة «الجامعة» وساهم في تحرير العديد من المجلات المصرية. كان اشتراكياً، ديمقراطياً، علمانياً، متسامحاً، ذا نزعة شرقية معادية للغرب الرأسمالي الاستعماري. وقد أيّد الثورة البلشفية في حينها. من بين المفكرين الأوروبيين تأثر خاصة برينسان، كما كان معجباً بابن رشد وأبي العلاء المعري وابن العربي من مفكري العرب. وقد أثارت كتابته عن ابن رشد مجادلة مشهورة بينه وبين الشيخ محمد عبده.

في مقال له عن تربية المرأة ينطلق فرح أنطون من كلمة روسو «يكون الرجال كما يريد النساء». بمعنى أنهن «إذا ربين تربية حسنة، استطعن أن يربين النسل كله كذلك». ذلك لأن المرأة هي المتسلطة أدبياً واجتماعياً على الرجل. وإهمال تربية المرأة يؤثر سلبياً على: العائلة أولاً بحكم أن المرأة هي ربّتها ومدبّرتها، وعلى كل فرد ثانياً بحكم أن كل فرد يجسب أن يمر بين يدي الأم، وعلى الهيئة الاجتماعية ثالثاً بحكم أن هذه مؤلفة من مجموع الأفراد. والطبيعة تعاقبنا على إهمال تربية المرأة. وأشد ما تعاقبنا به هو العقاب الأدبي، إذ أن الرجل يحتاج إلى رضى المرأة احتياجاً جنسياً واحتياجاً أدبياً واجتماعياً. فـ «إذا كانت جاهلة لا يهنأ لها عيش إلا بالطيش والمزاح والإسراف واللعب والنميمة والمراقص والجمعيات وإهمال المنزل ،وإلقاء حمل الأولاد على الخدمة والمراضع». ويرى الكاتب أن من

---

[٥٠] انظر رفعت السعيد: ثلاثة لبنانيين في القاهرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ٧٧.

طبع الرجال الخشونة والأثرة والقسوة والطمع، وأن من طبع النساء اللطف والشفقة والحلم وصنع الجميل. لذلك فهنّ، لا الرجال، مرجع الذوق والأدب والعظمة والفضيلة في هذا العالم[٥١].

في مقال آخر عن تربية البنات يحدد الكاتب وظيفة المرأة في أن تكون زوجة وأماً، لذلك فتربيتها يجب أن تعلّمها واجبات الزوجية والأمومة. تنحصر واجبات الزوجية في تدبير منزلها، وهو مملكتها الصغيرة، وفي إرضاء الزوج مدير العائلة الذي يكسب ويقوم بأود العائلة. «هو صاحب السلطة في الظاهر، وإن كانت المرأة في الحقيقة هي صاحبة السلطة في الباطن». أما واجبات الأم فهي تربية أجسام الأولاد، وتربية عقولهم ونفوسهم، والقيام بأودهم حين الحاجة. فالمرأة خلقت لتكون زوجة وأماً قبل كل شيء، ومقامها هو في المنزل. أما إذا هبت عليها إحدى زوابع الأقدار، حينئذ عليها أن تقوم إلى العمل بشرف وجدّ لتكسب خبزها وخبز أولادها بعرق جبينها. وهذا ما يوجب تعليمها عملاً يكون منطبقاً على استعدادها النسائي وذوقها ومواهبها[٥٢]. هكذا نلاحظ أن فرح أنطون لم يزد كثيراً عما قاله بطرس البستاني قبله بحوالي نصف قرن، ولم يصل إلى مستوى ما قاله معاصره قاسم أمين في «المرأة الجديدة». فلم تتأثر مناصرته للمرأة باشتراكيته، بل إن آراءه متحفظة في تحريريتها.

باحثة البادية

باحثة البادية هي ملك حفني ناصف، ولدت في القاهرة عام ١٨٨٦. كان أبوها مفتشاً بوزارة المعارف، «وهو من شيعة الشيخ محمد عبده ومن أفاضل رجاله وقد نشّأ ابنته وربّاها على الأساليب والآراء التي كانت تأخذ

---

[٥١] فرح أنطون ـــ حياته، أدبه، مقتطفات من آثاره، مكتبة صادر، بيروت ١٩٥٠، ص ٨٢ ـــ ٩٢

[٥٢] المصدر السابق، ص ٩٣ ـــ ١٠٣.

بها الجماعة في تفكيرها الراقي الحر»[٥٣]. تزوجت بأحد شيوخ القبائل، ومن هنا جاء اسمها المستعار الذي كانت توقع بها كتاباتها: «باحثة البادية». يقول أخوها مجد الدين ناصف، إنها مؤسسة النهضة النسوية بمصر، «فهي أول من كتبت في الجرائد وأول من خطبت، وأول من مثّلت النساء في مؤتمر وأول من أسست جمعيات نسائية تهذيبية»[٥٤]. كتبت الشعر والمقالة. موقفها من مسألة المرأة معتدل يحاول التوفيق بين قاسم أمين وخصومه وهي ذات نزعة مصروية شرقية، تدعو لإيجاد مدنية خاصة بالشرق، مع اجتناء ثمار التمدن الغربي الحديث. توفيت شابة عام ١٩١٨.

تصف الكاتبة حال المرأة زمنها بأنه شبيه بحال المرأة في عصر الجاهلية، لا ينقص عنه سوى بـ «وأد البنات». تقول: «إن الانقباض الذي نُظهره عند مستهل الأنثى يؤثر في الطفلة رضوخاً إلى الذلّة ورؤوماً إلى الضعة. فتشب الفتاة واجدة الفرق العظيم بينها وبين أخيها، فتعتقد في نفسها أنها أحطّ شأناً وأدنى مرتبة. فلا تطلب من المعالي ما يطلبه أخوها، ولا تنبسط نفسها إلى ما يرفع شأنها أو جنسها. وتضع نفسها حيث نضعها». كل ذلك بدعوى أن الذكر يحفظ اسم العائلة. خلافاً لذلك تجد الكاتبة أن الغربيين لا يفرّقون ألبتة بين الصبي والبنت[٥٥].

بخصوص حرية البنات تتخذ الكاتبة موقفاً وسطاً: فالحرية المطلقة التي للفتاة الغربية، والحجر المطلق على الفتاة المصرية، «كلاهما مضرّ. فكما أن الأولى تسهّل سبل الفساد لمن تريدها. كذلك الثاني يخلق في الفتاة ميلاً لأن ترى كل شيء، ويعلّمها طرق الغش والكذب. فيكون قد جنى

(٥٣) إبراهيم عبده/ درية شفيق: تطور النهضة النسائية...، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٣ ــ ١٤.

(٥٤) مجد الدين ناصف، ملك حفني ناصف (باحثة البادية)، في: بلاغة النساء...، المصدر المذكور، ص ١٧. وفي هذا بعض المبالغة، لأن زينب فواز سبقتها إلى الكتابة والنشر

(٥٥) باحثة البادية: المرأة المصرية والمرأة الغربية، في: النسائيات، المكتبة التجارية، القاهرة، الجزء الأول، ص ١٢٥. في. بلاغة النساء، ص ٢٧.

أهلها عليها جنايتين». لذلك يجب أن تمنع الفتاة في سن المراهقة من الاختلاط بالشبان. مع ذلك، لا خوف على الفتيات من التعليم، بالعكس فالتربية الحقة تحول دون انحرافهن. «أما الفاسدة فتميل، إذا وجدت مسرباً، سواء كانت عالمة أو جاهلة. وغاية الأمر أن الجاهلة أسرع شططاً وأدنى إلى أن تشهّر بنفسها، وقلّما تعرف نتيجة تصرفها السيء إلا بعد وقوعها في سوء مغبّته». وتنتقد الكاتبة وسيلة الزواج في مصر، أي عن طريق الأهل والخطّابات. فكما يفرط الغربيون في السماح بتعارف الخطيبين، يفرط المصريون في منع التعارف. «ولا خلاص من هذه العقدة إلا باتباع سنة السلف من العرب في صدر الإسلام من مباشرة الفتاة خدمة الضيوف ومقابلة زائري أهلها لاستطلاع قصدهم، والخروج في القرى إن كانت بها للمساعدة في بعض الأعمال»[٥٦]

هكذا تقف باحثة البادية في موقع متوسط بين الحجاب والسفور، فترى أن تخرج المرأة المصرية محتشمة (ساترة الشعر والجسم) برفقة أبيها أو أخيها أو زوجها، وتعارض اختلاط النساء بالرجال. وتبرر ذلك مرة بأن «نساء مصر متعودات الحجاب. فلو أمرتهن مرة واحدة بخلعه وترك البرقع، رأيت ما يجلبنه على أنفسهن من الخزي وما يقعن فيه بحكم الطبيعة والتغيّر الفجائي من أسباب البلاء، وتكون النتيجة شراً على الوطن والدين». وفي مرة أخرى، في نفس المقال، تضع شرطاً مستحيلاً لذلك: «إن خروجنا بغير حجاب لا يضر في نفسه، إذا كانت أخلاقنا وأخلاق رجالنا على غاية الكمال. وأظن هذا مستحيلاً أو بعيد الحصول. فإذا حصل التمازج وكان على هذا الشرط، فلا اعتراض لي عليه». وتدلل الكاتبة على سوء الاختلاط بالمقارنة بين سلوك الطبقات الاجتماعية، فتتوصل إلى أن نساء الطبقة الأكثر اختلاطاً، وهي الدنيا أولاً ثم العليا، هن الأشدّ

---

[٥٦] النسائيات، ص ١٣١، ١٣٣، ١٣٧. بلاغة النساء، ص ٤٠، ٤٢، ٤٩.

فساداً[٥٧] وتقارن بين نساء عصرها والنساء السابقات، فتجد بنات عصرها، حتى الجاهلات، يفهمن الحياة أكثر من السابقات، إذ يقدرن السعادة الزوجية، «ويعلمن أنه إذا لم يكن الحب أساس المعاشرة بين الزوجين، فلا معنى للجمع بينهما، يتنافران ويتشاحنان كأمثال الديكة الخرقاء»[٥٨]. لكنها في مكان آخر ترفض الاختلاط الغربي بين الخطيبين، «إذ من نتائج معاشرة المتشابهين الإلفة، ومن الإلفة الحب. وإذا أحب الإنسان شخصاً، لم يرَ عيوبه، ولم يمكنه فحص أخلاقه. فيتزوج العروسان حينذاك على حب باطل وعلى غير هدى، فلا يلبثان أن يتنازعا وتذهب ريحهما»[٥٩].

تحدد الكاتبة أسباب شقاء الزوجين وعدم الوفاق بينهما بـ : «(١) جهل أحد الزوجين بالآخر. (٢) زواج مختلفي الطباع، كعالم وجاهلة، وبالعكس، أو غني وفقيرة، ومختلفي الدين والبلد. (٣) الطمع في الغنى بغير نظر إلى الأخلاق. (٤) الزواج القسري. (٥) تأويل الدين الحنيف على غير ما أريد منه في أحكام الزواج والطلاق»[٦٠]. وهي تفضّل أن يدفع الرجل المهر ويتكلف كذلك بالبيت وأثاثه، ويكون هو السيد، كما هو الحال في بلدان الشرق الأخرى. أما في مصر فيدفع الرجل الصداق (المهر)، فتقدم المرأة أكثر منه لتجهيز البيت، وهكذا يتنازعان على الرئاسة[٦١]. كذلك تعارض الكاتبة أن تُنفق المرأة على العائلة، فالرجل هو المكلَف بذلك شرعاً: «مال المرأة يجب أن يبقى لها ولكمالياتها وترفها، وهو على أي حال يوفر على الرجل بعض النفقة». إنما عليها أن تساعده،

---

[٥٧] الحجاب أم السفور، في: النسائيات، ص ٢٧، ٢٨، ٢٥– ٢٦.

[٥٨] رأي في الزواج، في: النسائيات، ص ٢٠.

[٥٩] خطبة في نادي حزب الأمة، في: النسائيات، ص ١١٧.

[٦٠] الزواج، في: النسائيات، ص ٤٠ ــ ٤١.

[٦١] المرأة المصرية والمرأة الغربية، في: النسائيات، ص ١٣٨. في: بلاغة النساء، ص ٥٠ ــ ٥١.

إذا أعدمر بعد يسر، بشرط أن تكون المساعدة في غير ضرر لها أو إفساد له. بالطبع لا تستطيع الكاتبة، وهي ضد المشاركة الزوجية بالإنفاق، أن تطالب للمرأة بالمساواة. وها هي تعبّر عن شعور يمتزج فيه عدم الثقة بالرجل بخوف الثرية على مالها، فتقول: «المرأة مظلومة دائماً. إذا كانت فقيرة، لا يُرغب فيها. وإذا كانت وارثة، يُطمع في مالها. والوارثة مظلومة أيضاً. فإما أن لا تتزوج، لتأمن الطمع والطماعين، وإما أن تتزوج على غير بصيرة، كعادتنا. ولو كان للخطبة والزواج عندنا نظام آخر، لأمكن التحقق من أخلاق الخاطب وتمييز الرجل ذي المروءة من الشره الزنيم»[٦٢].

خلافاً لما هي عليه من وسطية في مسألة السفور والحجاب، ومن تقليدية في مشاركة الزوجة بتكاليف الحياة، تبدو الكاتبة عنيفة ضد الخيانة الزوجية وتعدد الزوجات. وهي تفضل تعدد الزوجات على الخيانة الزوجية، وتفضّل الطلاق على تعدد الزوجات: «والطلاق على مذهبي أسهل وقعاً وأخف ألماً من الضر. فالأول شقاء وحرية، والثاني شقاء وتقييد». فتعدد الزوجات هو «عدو النساء الألدّ، وشيطانهن الفرد». وهو «مفسدة للرجل. مفسدة للصحة. مفسدة للمال. مفسدة للأخلاق. مفسدة للأولاد. مفسدة لقلوب النساء. والعاقل مَنْ تمكّن من اكتساب قلوب الغير، فكيف بقلوب الأهل والعشراء»[٦٣].

كذلك بخصوص عمل النساء تتخذ باحثة البادية موقفاً مبدئياً متقدماً. هنا تبدأ حديثها بالقول: «بيننا وبين الرجال الآن شبه خصومة. وما سببها إلا قلة الوفاق بيننا وبينهم. فهم يعزون هذه الحالة إلى نقص في تربيتنا وعوج في طريقة تعليمنا.ونحن نعزوها لغطرستهم وكبريائهم. وهذا الاختلاف في إلقاء المسئولية ،زادنا اختلافاً في العيش، وأوسع هوة الجفاء بين الرجال والنساء في مصر». ثم تحدد نقطة الخلاف الأولى باتهام الرجال: «إننا

---

[٦٢] مساوئ الرجال ـــ الطمع، في، النسائيات، ص ٦٧ـــ ٦٨.

[٦٣] تعدد الزوجات، في: النسائيات، ص ٤١ ـــ ٤٤.

بتعلمنا نزاحمهم في أشغالهم، ونترك أعمالنا التي خلقنا الله لها». تردّ على هذا الاتهام بالتساؤل: «فليت شعري، ألم يكونوا هم البادئين بمزاحمتنا؟». وتبين ما أخذه الرجال من النساء عن طريق التقدم التقني من أعمال ومهام. فتتوصل من ذلك إلى أنه «لما كانت أشغال منزلنا قليلة، لا تشغل أكثر من نصف النهار. فقد تحتم أن نشغل النصف الآخر بما تميل إليه نفوسنا من طلب العلم». وترد على من يتحجّج بالحمل والولادة لإبعاد المرأة عن العمل. فتقول: «ولكن من النساء مَنْ لم تتزوج قط، ومنهن العقيمات اللاتي لا ينتابهن حمل ولا ولادة. ومنهن من مات زوجها أو طلقها ولم تجد عائلا يقوم بأودها، ومنهن من يحتاج زوجها لمعونتها... فهل من العدل أن يُمنع مثل هؤلاء من القيام بما يرينه صالحاً لأنفسهن قائماً بمعاشهن؟». ثم، إذا كان الحمل والولادة «معطّلين لنا عن العمل الخارجي، فهما معطلان لنا عن الأعمال البيتية أيضاً. وأي رجل لم يمرض وينقطع عن عمله وقتاً ما؟». يقول لنا الرجال ويجزمون، إنكن خلقتن للبيت ونحن خلقنا لجلب المعاش. فليت شعري، أي فرمان صدر بذلك من عند الله...؟!». «فمسألة اختصاص كل فريق بشغل مسألة اصطلاحية لا إجبار فيها. وما ضعفنا الآن عن مزاولة الأعمال الشاقة، إلا نتيجة قلة الممارسة لتلك الأعمال وإلا فإن المرأة الأولى كانت تضارع الرجل شدة وبأساً». «فهل بعد أن استعبدنا الرجال قروناً طوالاً، حتى خيّم على عقولنا الصدأ وعلى أجسامنا الضعف، يصحّ أن يتهمونا بأنا خلقنا أضعف منهم أجساماً وعقولاً؟»[٦٤].

وتتحدث باحثة البادية عن مساوئ الرجال (الفاسدين)، فتذكر الطمع، كما سبقت الإشارة، والظلم، والازدراء بالمرأة. ثم تقول: «وفي اعتقادي، أن الرجل لو خفف قليلاً من كبريائه، وعلم أن المرأة مساوية له في جميع الحقوق المشتركة، وعاملها معاملة الندّ للندّ، أو على الأقل معاملة الوصي لليتيم، لا معاملة السيد للعبد، لما رأى منها هذا العناد الذي يشكوه،

---

[٦٤] خطبة في نادي حزب الأمة، ص ١٠٤ ــ ١٠٩.

ولأطاعته حباً فيه لا خوفاً منه. ولا يجهل أن الاستبداد يأتي بعكس المراد»[٦٥]. بالمقابل تبيّن الكاتبة مساوئ النساء الجاهلات. فالمبدأ الأول الذي تحفظه المرأة الجاهلة عند زواجها هو عدم الثقة بزوجها. المبدأ الثاني هو بغض أقارب الزوج. «تنازع الرئاسة على البيت أحد سببي البغض، والسبب الآخر تنازع الرئاسة أيضاً ولكن على قلب الرجل. ألا فلتطب نفساً كل امرأة غيور، فإن حب الزوجة المكتسب الظاهر غير حب الأهل الغريزي الدفين». المبدأ الثالث هو المباهاة والإسراف، وعلتها الحقيقية هو الحسد. غير أن المرأة التي تضطر زوجها ليصرف عليها أكثر مما يستطيع، قد تفعل ذلك عن جهل، وقد تفعله عن اختيار: كي لا توفر للزوج ما يمكن أن يتخذه في يوم من الأيام مهراً لحليلة جديدة أو خليلة عنيدة. المبدأ الرابع للزوجة الجاهلة هو سرعة الغضب والتهديد بالفراق[٦٦].

في مقارنتها بين المرأة المصريسة والمرأة الغربية تمتدح الكاتبة في المرأة الغربية استثمارها لمالها وحسن تدبيرها للاقتصاد المنزلي. كما تعترف لها بالسبق في العمل البيتي أو الخارجي، في حين لا تكترث نساء مصر الغنيات إلا بالملاهي والأزياء، والمتوسطات يأنفن عن العمل المنزلي، والفقيرات لا يُجدن أعمالهن. وتلوم النساء المصريات اللواتي يتبعن الموضة الغربية واللواتي يتبرجن. فهذا لن يزيد رغبة الرجال في الزواج بهن، إذ أول ما يشترطه الرجل في امرأته هو الحشمة وعدم البهرجة[٦٧]. وتهاجم الكاتبة بعنف الزواج بالأوروبيات، وتنتقد أولئك الرجال الذين يفضلوهن لتدبيرهن أو لسفورهن أو لرقيهن. فهي، وإن كانت لا تغفل عما في المرأة المصرية من مآخذ ترغّب البعض في الزواج بأجنبيات، إلا أنها ترى في ذلك خطراً وطنياً: «فإذا لم نعمل على تدارك هذا الخلل في مجتمعنا، لا نلبث

---

(٦٥) مساوئ الرجال، في: النسائيات، ص ٦٦ ـــ ٧٥.

(٦٦) مبادئ النساء، في: النسائيات، ص ٥٢ ـــ ٦٦.

(٦٧) المرأة المصرية والمرأة الغربية، في: النسائيات، ص ١٣٤. في: بلاغة النساء، ص ٤٥.

أن يحتلنا نساء الغرب أيضاً، فنقع في احتلالين، احتلال الرجال واحتلال النساء. وثانيهما شرّ من أولهما، لأن الأول، إذا كان قد حصل على غير رضانا، فإن الثاني جلبناه بأيدينا»[٦٨]. وتعبّر عن خطر آخر في الزواج بالأجنبيات، الغربيات والشرقيات على حد سواء، بقولها: «وسبب فشل المصريين وعدم ميلهم الفطري للاتحاد هو على ما أرى ناشئ عن تشعب أمهاتهم... وهكذا أضعنا وطنيتنا من طريق المصاهرة بالأجانب»[٦٩].

نلاحظ في آراء باحثة البادية، سواء بخصوص الحجاب أو بخصوص تعلم المرأة، تشابهاً مع ما قرأناه لزينب فواز. كلتاهما أقرب إلى المحافظة في الناحية الأولى، وأقرب إلى الثورية في الناحية الثانية. غير أن هذا الموقف المعتدل من الحجاب لم يمنع شبلي الشميل من أن يقدّر كتابات باحثة البادية تقديراً عالياً، لدرجة أنه رأى لها فضلاً في الدعوة إلى تحرير المرأة لا يقلّ عن فضل قاسم أمين. فعدم المطالبة بإلغاء الحجاب بالكلية «هو رأي في نظر البعض وجيه. أولئك الذين يقولون إن الطفرة محال، ويخشون الانتقاضات العنيفة، فيطلبون الإصلاح بالتؤدة واللين، خوفاً من أن تصعيب المطلب يحول دون بلوغه... ومهما يكن من ذلك، فإن رأيها هذا في نظري لا ينافي رأي الطالبين اليوم السفور المطلق. وما هو إلا حذر لفظي، لأن رفع الحجاب المعنوي عن العقل لا بد أن يؤدي إلى رفع الحجاب الحسي عن الجسم. كما أن طلب رفع الحجاب الحسي دفعة واحدة لا يرضى به حتى المحجوب نفسه، إذا لم يرفع حجاب الجهل عن عقله أيضاً»[٧٠].

---

[٦٨] خطبة في نادي حزب الأمة، ص ١١٨.

[٦٩] ما ذنبنا؟، في: النسائيات، ص ٣٠ ــ ٣١.

[٧٠] رسالة من شبلي الشميل إلى حفني ناصف، (تعــود إلى عــام ١٩١٠، كمــا يبــدو)، في: النسائيات، ص ١٧١ ـــ ١٧٢.

الشعر يدافع عن حقوق المرأة:

الزهاوي والرصافي

ساهم الشعر العربي في النضال من أجل حقوق المرأة ومساواتها، منذ أواسط القرن التاسع عشر. وقد أوردنا شعراً لأحمد فارس الشدياق يهاجم فيه براقع النساء. ومن الكتاب المتقدمين الذين دافعوا عن المرأة بالشعر أديب إسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، إذ قال محمّلاً الرجل المسؤولية عن حال المرأة[٧١]:

إنما المرأة مرآة بها كل ما تنظره منك ولك

فهي شيطان إذا أفسدتها وإذا أصلحتها فهي مَلَك

في المرحلة التالية نظم العديد من الشعراء العرب قصائد تدعو إلى تحرر النساء، نذكر منهم: إسماعيل صبري (١٨٥٥ ـ ١٩٢٣)، وجميل الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦)، وأحمد شوقي (١٨٦٨ ـ ١٩٣٢)، وخليل مطران (١٨٧١ ـ ١٩٤٩)، ومعروف الرصافي (١٨٧٧ ـ ١٩٤٥)، وأحمد الكاشف (١٨٧٨ ـ ١٩٤٨)، وأمين تقي الدين (١٨٨٤ ـ ١٩٣٧) وغيرهم.

أما أكثر من نظم الشعر دفاعاً عن المرأة، فهو الشاعر العراقي جميل الزهاوي، «فإن الدعوة إلى (تحرير المرأة) قد كانت أسمى ما أبدعه الزهاوي في الميدان الاجتماعي وأجود ما نظم. ويتميّز على معاصريه بانقطاعه إليها وتعلقه بها تعلقاً طغى على شعره. وقد كانت دعوته واضحة في هذا الشأن، عرض للأرزاء التي حفّت بالمرأة، في العراق خاصة والشرق عامة، في عهده، من حجاب ثقيل، وقبوع في بيتها، وتشديد عليها وانتقاصها»[٧١ مكرر].

---

[٧١] انظر نظيرة زين الدين. السفور والحجاب، مطابع قوزما، بيروت ١٩٢٨، ص ١٤١.

[٧١ مكرر] ناصر الحاني: محاضرات عن جميل الزهاوي ـ حياته وشعره، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٤، ص ٥٢

إلى جانب الشعر نشر الزهاوي عام 1910 في صحيفة «المؤيد» المصرية مقالاً عن «المرأة والدفاع عنها»، أثار ضده الأوساط الدينية والمحافظة، حتى أنه قبع في داره أسبوعاً كاملاً، لم يخرج منها، خوفاً من اغتيال الشعب الحارد له. هذا كما جاء في إحدى رسائله[72]. في هذا المقال يبين الشاعر فضل المرأة على الرجل، وأن قوة الرجل لا تعطيه الحق في أن يغتصب حقوق المرأة. ويطالب بتقييد الطلاق وإعطاء المرأة الحق به كالرجل، كما تدل الآية «ولهن مثل الذي عليهن». ويعدد مضار الحجاب. أولاً يجعل المرأة تفقد الثقة بالرجل. ثانياً يستر الرذيلة. ثالثاً، الحجاب منع، قد يدفع إلى هتكه بطريق غير مشروع. رابعاً، «الحجاب سبب لاعتزال النساء وشيوع ما تحمرّ الإنسانية خجلاً منه في منادمة الغلمان، الأمر الذي يكسر من عزة النفس ويضاد الطبيعة ويجلب الأمراض ويقلل النسل». هذه نقطة جديدة يذكرها الزهاوي باقتضاب، وسوف يتوسع فيها فيما بعد سلامة موسى، كما سنبيّن. خامساً، الحجاب يسيء ظن الغربيين بنا، فيتهموننا بأننا غير واثقين بعفة نسائنا. سادساً، فيه مخالفة للطبيعة وإضعاف للبصر. سابعاً، هو سبب في الأكثر لتنافر الزوجين، لأنهما لم يقترنا باختيارهما. ثامناً، الحجاب يُراد للعفة، والعفة لا تدوم بالضغط. تاسعاً، هو مضيعة للحقوق، لأن الحجاب يخفي الهوية. عاشراً، «الحجاب سبب لعدم الاختلاط، وعدم الاختلاط سبب للجهل، ذلك الحاطّ بالإنسان إلى منزلة البهيمية. وهل يُرجى نهوض لأمة نصف أهلها جاهلات؟!»[73].

---

[72] رسالة إلى محمد عيش بتاريخ 12 تموز 1933، في: صالح العلي، جميل صدقي الزهاوي، دمشق 1972، ص 31.

[73] جميل الزهاوي: المرأة والدفاع عنها، في كتاب صالح العلي الصالح، المصدر المذكور، ص 53 ـــ 59.

في شعره عبّر الزهاوي عن آرائه في مسألة المرأة، بما فيها ما ورد في مقاله المذكور آنفاً، فبيّن فضلها ودافع عن حقوقها ودعا إلى مساواتها[٧٤]:

إنما المرأة والمرء سواء في الجدارة
علّموا المرأة فالمرأة عنوان الحضارة

ومن أجمل ما قاله في المساواة:

يرفع الشعب إناثه والذكور
وهل الطائر إلا بجناحيه بطير

ومما قاله محرّضاً المرأة ضد الحجاب:

أسفري، فالحجاب يا ابنة فهر	هو داء في الاجتماع وخيم
أسفري، فالسفور للناس صبح	زاهر والحجاب ليل بهيم
هو في الشرع والطبيعة والأذوا	ق والعقل والضمير ذميم
لا يقي عفة الفتاة حجابٌ	بل يقيها تثقيفها والعلومْ

وفي إحدى قصائده يقارن بين علاقة الزوجين في الغرب وفي العراق، منها هذه الأبيات:

في الغرب حيث كلا الجنسين	لا يفضل المرأة المقدامة الرجلُ
كلا القرينين معتزّ بصاحبه	عليه إن نال منه العجز يتكل
تبقى المودة حتى الموت بينهما	فما هنالك شنآن ولا ملل
وقد يطلّقها أو قد تطلّقه	إذا قضى بالطلاق الكره والملل
أما العراق ففيه الأمر مختلف	فقد ألمّ بنصف الأمة الشلل
تزوجت وهي لا تدري لشقوتها	أزوجها أحد الغيلان أم رجل
القوم إن واجهوا أعداءهم جبنوا	والقوم إن قابلوا أزواجهم بسلوا

---

[٧٤] ناصر الحاني، ص ٥٦، ٥٤، ١٣٢. صالح العلي الصالح، ص ٢٢٦، ٢١٢. انظر أيضاً: نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، المصدر المذكور، ص ١٥٦.

وعن دور المرأة في العمران وتقدّم المجتمع قال:

للمرأة فضل في العمران نشهده — لولا تقدمها ما تمّ عمرانُ
فإنما هي للأبناء مدرسة — وإنما هي للآباء معوان
وإنما هي للمفجوع تعزية — وإنما هي للمحزون سلوان
وإن إصلاحها إصلاح مملكة — وإن إهمالها موت وخسران
يأبى تأخّرها قوم له شممٌ — وبالرقي لهم دين وإيمان
لا يرفع الشعب من أعماق وهدته — إلا رجال أولو عزم ونسوان
الخير في أن يعز المرء صنوتهُ — والشر أن يهضم الإنسانَ إنسان

* * *

يقول ناصر الحاني: «ولقد كان للضجة التي أقامها الزهاوي ومعاصروه أثر كبير في زحزحة كثير من التقاليد والعادات التي أضرّت بالمرأة وضيّقت خناقها، فتنازع القوم الآراء الجديدة فيها ـ شأنهم في كل جديد ـ ولقيت الدعوة مناصرين اعتصموا بها، ولم تعدم ثائرين عليها برحين بها. وجازت المسألة الحدود الطبيعية، وأسلم النقاش في شأن المرأة إلى نقاش في الشريعة وأصولها. ولم يتورع بعض المتعصبين من اتهام ذوي الدعوة الجديدة في دينهم واعتبارهم مرقة متزندقين خرجوا على الدين الحنيف»[٧٥].

إلى جانب الزهاوي كان معروف الرصافي على رأس المناصرين لحركة تحرير المرأة في العراق:

لقد غمطوا حق النساء فشدّدوا — عليهن في حبس وطويل ثواءِ
وقد ألزموهن الحجاب وأنكروا — عليهن إلا خَرْجةً بغطاء
أهانوا بهن الأمهات فأصبحوا — بما فعلوا ألأم اللؤماء
ألم تراهم أمسوا عبيداً لأنهم — على الذل شبوا في حجور إماء

---

(٧٥) ناصر الحاني، ص ٥٣.

فهو يرى في فرض الحجاب نكراناً لحق المرأة، وإهانة للأم التي تعيش ذليلة فتربّي رجالاً أذلاء. ويقول مهاجماً زواج الكهول بالصغيرات، داعياً إلى زواج المحبة، ومبيّناً دور النساء في نهضة الشرق:

ظلموك أيتها الفتاة بجهلهم إذ أكرهوك على الزواج بأشيبا
طمعوا بوفر المال منه فأخجلوا بفضول هُاتيك المطامع أشعبا
قلب الفتاة أجلُّ مِنْ أن يُشترى بالمال لكن بالمحبة يُجتبى
وإذا الزواج جرى بغير تعارف وتحبّب فالخير أن نترهبا
فالشرق ليس بناهض إلا إذا أدنى النساء من الرجال وقرّبا
فإذا ادعيت تقدماً لرجاله جاء التأخر في النساء مكذّبا
من أين ينهض قائماً مَنْ نصفُه يشكو السقام بفالج متوصّبا

ويقول في قصيدة نظمها عام ١٩٠٩، يفنّد فيها حجج الحجابيين بأن الإسلام يفضّل الرجال على النساء[٧٦]:

وقالوا شرعة الإسلام تقضي بتفضيل الذين على اللواتي
وقالوا الجاهلات أعفُّ نفساً عن الفحشا من المتعلّمات
لقد كذبوا على الإسلام كذباً تزول الشمُّ منه مزلزلات
أليس العلم في الإسلام فرضاً على أبنائه وعلى البنات

«وقد كان لهذه القصيدة أثر كبير في الحياة الاجتماعية العربية، فقد تناقلتها الجرائد السورية، وبادر بعض الشعراء بالردّ عليها مفنّداً آراءها، محرّماً تعليم المرأة لعدم قدرتها على التعلم، ولأنها من سقط المتاع. وقد استمرت هذه الدعوة طويلاً ولم تنته، مع أن المرأة قد حصلت على كثير من

---

(٧٦) ديوان معروف الرصافي، دار العودة، بيروت ١٩٨٦، الجزء الثاني، ص ١٢٦ ــ ١٢٧، ١٣٥ ــ ١٣٨، ١٤٧ ــ ١٤٨. ثواء: إقامة. يُجتبى: يُختار ويُصطفى. المتوصّب: المريض.

حقوقها. وقد جرّت بعض المتاعب على الرصافي». فوصفه بعضهم بأنه «طالب خلاعة وأنه جاهل ثم رماه بالكفر والضلال والمروق»[٧٧].

على العموم يمكن القول، إن الشعراء العرب التقدميين عبّروا بإيجاز، تقريباً، عن جميع الأفكار التي قبلت في زمنهم لمناصرة المرأة. غير أن شعرهم اقتصر عموماً على إعادة صياغة الآراء المطروحة من قبل الباحثين والمفكرين التنويريين، وقلما أبدعوا فكرياً. طبعاً، هذه ليست مهمتهم، لكن، من ناحية أخرى كان أغلب هذا الشعر، ربما حرصاً على الفكرة، جملاً منظومة بوزن وقافية، الإبداع الشعري فيها قليل. مع ذلك، كان تأثير الشعر المناصر للمرأة معتبراً، لسهولة حفظه وتذوق العرب عموماً الأسلوب الشعري في التعبير.

[٧٧] يوسف عز الدين: الشعر العراقي الحديث، الدار القومية، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٤٠، ٢٤٤.

الفصل الثالث

مرحلة الاستعمار والسلطة البرجوازية

تبدأ هذه المرحلة أول العشرينات وتمتد حتى أواخر الأربعينات أو أوائل الخمسينات ، وفيها استُكمل تجزيء الوطن العربي، وعمّ الاستعمار و التبعية الاستعمارية أقطاره. ومنذ البداية نشأت مقاومة شعبية للوجود الاستعماري، آزرتها نساء المقاومين. في نفس الوقت تبوأت في أهم البلدان الطبقات البورجوازية والأرستقراطية السابقة سدّة الحكم. وقد انفتحت الطبقات العليا على الحياة الغربية وقلّدتها، وأثرت بدورها في هذا المنحى على بقية طبقات المجتمع، وخاصة على الطبقة الوسطى في المدن. وبدأت بنات الطبقات العليا، وكذلك بنات أوساط المتعلمين والمثقفين، بالخروج سافرات. وكثر نسبياً افتتاح المدارس الحكومية للإناث في هذه الفترة، ودخلتها البنات بأعداد متزايدة. بالترافق مع ذلك ازداد نشاط البعثات التبشيرية، في مجال الطبابة وتعليم البنات كذلك، وكان قد بدأ منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، خاصة في لبنان. كما تشكّلت في هذه المرحلة أولى الاتحادات النسائية، عام ١٩٢٣ في مصر، وعام ١٩٢٤ في لبنان، وعام ١٩٢٨ في سوريا ولبنان. أما الجمعيات الخيرية النسائية فقد نشأت منذ أواخر القرن التاسع عشر في المدن، ومنذ أوائل القرن العشرين في بعض القرى، وازداد عددها في هذه المرحلة، خاصة في لبنان وسوريا.

نلاحظ أن النشاط النسائي التحرري ازداد في هذه المرحلة، وإن انحصر تقريباً كما في السابق ضمن الطبقة العليا من المجتمع، في حين تراجع نسبياً أو - على الأقل - لم يزدد، كما يتوقع المرء،

إسهام المتنورين الرجال. ربما لعب دوراً في ذلك انشغال المثقفين بالقضية الوطنية لكل قطر وبالقضية القومية للوطن العربي. ومع أن أحزاباً تقدمية نشأت في هذه الفترة، فإن ما قدمته لحل مسألة المرأة لا يزيد عموماً على كونه بنداً من برنامج أو جملة في خطاب أو مقال. حتى الأحزاب الشيوعية العربية، التي نشأت إبان هذه المرحلة، لم تترجم شيئاً من مساهمات كبار الماركسيين في هذا المجال، على كثرتها.

في هذه المرحلة، بل ومنذ وفاة محمد عبده وقاسم أمين، تراجعت مدرسة التجديد الإسلامي، عن موقفها التقدمي تجاه المرأة، لكنها عادت فظهرت بكل حيويتها في بلاد الشام وتونس بفضل نظيرة زين الدين والطاهر الحداد. المثير للاهتمام أن رشيد رضا، تلميذ محمد عبده، هو الذي قاد هذا التراجع. يقول رضوان السيد[1]، إن رشيد رضا رحّب بكتاب قاسم أمين الأول (تحرير المرأة). فلما صدر الكتاب الثاني (المرأة الجديدة)، صمت رشيد رضا تماماً، «فلم يذكر الكتاب بخير أو شر، في حين حمل عليه رجالات الحزب الوطني (مصطفى كامل) وحزب الأمة (طلعت حرب) على حد سواء. ثم عمد رشيد رضا قبل وفاته بقليل إلى إصدار كتابه: نداء للجنس اللطيف (أوائل ١٩٣٤) فيما يشبه أن يكون رداً على كتابات قاسم أمين قبل ثلاثين عاماً. ولم يكن ذلك منه تراجعاً عن موقفه المرحّب من قبل؛ إذ أن موقفه لم يتغيّر. أما ترحيبه السابق فكان تحت تأثير شيخه محمد عبده؛ مما دفع بعض المعاصرين إلى تتبع (تراجعات) الحركة الإسلامية عبر رموزها: من جمال الدين إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب... إلخ». لقد برزت إلى الساحة عام ١٩٢٨ «جماعة الإخوان المسلمين»، ومنذ بداية تكوينها شنّ مرشدها العام

---

[1] رضوان السيد: عصر النهضة العربية، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة، في مجلة: الفكر العربي، العدد ٣٩ ــ ٤٠، حزيران ــ تشرين الأول ١٩٨٥، ص ٤.

حسن البنّا الهجوم على حركة تحرير المرأة، واعتبر المدافعين عن حقوق المرأة دعاة تفرنج وأصحاب هوى»[٢].

مما يثير الإعجاب في أواخر هذه المرحلة: تجربة دريّة شفيق في مصر. ففي كانون الأول ١٩٤٥ أصدرت العدد الأول من مجلتها «بنت النيل». تقول: «كنت أهدف بمجلتي إلى تحديد المعالم في شخصية (بنت النيل) وتكوين نماذج مشرّفة للمصرية الجديدة.. المصرية التي تنافس نساء العالم كربة بيست نظيفة حكيمة مدبرة، وكزوجة لطيفة وديعة مخلصة، وكأم مستنيرة عطوفة حانية ـ وكسيدة مجتمع مثقفة رشيقة لها وجودها وشخصيتها». من خلال المجلة كانت تنهال عليها كل أسبوع رسائل القارئات، تحمل مشاكلهن وآلامهن. لكنها سرعان ما أدركت أن «كل مجهود في سبيل حلّ هذه المشكلات النسائية، على اعتبار أنها فردية، إنما هو مجهود ضائع، ما دام حق التشريع في مصر حكراً على الرجال، وما دامت هذه التشريعات تنظر للمرأة على اعتبار أنها ناقصة أو عبدة». وهذا ما دفعها عام ١٩٤٨ إلى تأليف «اتحاد بنت النيل»، ليضم نساء مصر من جميع الطبقات. كان الهدف الأول لهذا الاتحاد: «السعي لتقرير حقوق المرأة الدستورية والنيابة عن الأمة لتمكنها من الدفاع عن التشريع الذي يكفل هذه الحقوق». ولم يقف جهد الاتحاد عند حدّ إعلان مطالب المرأة، بل خاض معارك من أجلها، حتى أن درية شفيق وزميلاتها اقتحمن البرلمان في شباط ١٩٥١، وأضربن عن الطعام لمدة ثمانية أيام في آذار ١٩٥٤، من أجل فرض حق النساء بالانتخاب والترشيح للمجلس النيابي[٣].

---

(٢) سناء المصري: خلف الحجاب ـ موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة، سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ٧ ـ ٨.

(٣) درية شفيق: المرأة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٨٣، ١٩١، ٢٠١ ـ ٢٠٨، ٢٥٥ ـ ٢٦٣

نلاحظ في هذه المرحلة أيضاً توسع الحركة التحررية النسائية لتشمل بلداناً عربية أخرى غير مصر وبلاد الشام والعراق. ففي تونس تزعمت منوبية الورتاني وحبيبة المنشاري في عشرينات هذا القرن حركة نسائية تنويرية. «فقد دخلت منوبية الورتاني إلى إحدى المحاضرات سافرة... ودعت إلى نزع الحجاب. وحاضرت حبيبة المنشاري ضد الحجاب أيضاً. وما لبثت النساء التونسيات أن أسسن عام ١٩٣٦ (الاتحاد الإسلامي النسائي) برئاسة بشيرة مراد ابنة شيخ الإسلام محمد صالح بن مراد. وكان من أهداف هذا الاتحاد تعليم المرأة وتثقيفها وتربيتها لتكون زوجة صالحة وأماً صالحة»[1].

أخيراً تجدر الإشارة إلى كتابات مناصرة للمرأة، لم نقم بدراستها هنا: - «المرأة في عصر الديمقراطية - بحث حر في تأييد حقوق المرأة» لإسماعيل مظهر (١٨٩١- ١٩٦٢) من مصر، صدر عام ١٩٤٩. - «إنصاف المرأة» لوداد ساكيني من سوريا، صدر عام ١٩٥٠. - «حول المرأة» لنجيب جمال الدين وشحادة الخوري من سوريا، صدر عام ١٩٤٧. في هذا الإطار يجدر التنويه أيضاً بمي زيادة، ككاتبة وكشخصية نسائية، وبالشاعر بيرم التونسي. أما الذين سندرسهم فهم: هدى شعراوي، محمد جميل بيهم، نظيرة زين الدين، الطاهر الحداد، عبد الرحمن الشهبندر، سلامة موسى.

هدى شعراوي

يقال عن هدى شعراوي إنها زعيمة الحركات النسائية في مصر. ولدت عام ١٨٧٩ في المنيا بمصر. تنتمي إلى أسرة أرستقراطية، فوالدها سلطان باشا كان رئيس أول برلمان مصري. تلقت تعليمها على يد معلمات

---

[1] حسين العودات، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٤٥ (نقله عن: حياة الرايس، جسد المرأة، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٥، ص ٧٥ وما بعدها).

خاصات، وأتقنت اللغتين التركية والفرنسية إلى جانب العربيـة. تزوجـت بعلي باشا الشعراوي أحد زعماء ثورة ١٩١٩. يقال إنها كـانت أول مصريـة ألقت الحجاب وخرجت سافرة. وقد قـادت مظـاهرات نسـائية لدعـم ثـورة ١٩١٩. وهـي أول مظـاهرات نسائية في تـاريخ العـرب الحديـث. تجلـى نشاطها على الصعيد الاجتماعي الخيري، وخاصة علـى الصعيـد التنظيمـي والتوعوي النسائي أكثر مما على صعيد الكتابة، بل كانت كتابتـها ملحقـة أو تابعة لنشاطها العملي. كان لهدى شعراوي فضل كبير في إنشاء الاتحـاد النسائي في مصر عام ١٩٢٣، ومن خلاله شاركت بصورة فعالة في عـدد مـن المؤتمرات النسائية العالمية. أخذ الاتحاد يلعب دوراً سياسياً وطنيـاً مسـتقلاً عـن الأحـزاب، فضـلاً عـن دوره الاجتمـاعي. واسـتطاع أن يحقـق للمـرأة المصرية بعض المطالب، مثل تحديد الحد الأدنـى لسـن زواج الفتـاة بــ ١٦ سنة، وكان من قبل متعلقاً بإرادة أهل الفتاة. كما طالب الاتحـاد «بتعديـل نظام الطلاق، بحيث لا تتاح للرجل فرص كثيرة لمعاملة الزوجة معاملة غير عادلة، وحاول الحد من نظام تعدد الزوجات في مصر، وأخذ يسعى للقضـاء على بعض المعتقدات الشعبية المصرية بترقية الحياة الاجتماعية»... توفيت هدى شعراوي في عام ١٩٤٧[*].

في كتاب لها إلى رئيس الوزراء ووزير الحقانية (العدل) تحتج هدى شعراوي وتستنكر أن تخفف محكمة جنايات قنا عقوبة رجال قتلوا امرأة إلى السجن من ٣ ـ ٥ سنوات، بحجة أنهم فعلوا ذلك لظنـهم فيـها السوء. فالشـرائع الإلهية والقوانين الوضعيـة تعتـبر حرمـة حيـاة المـرأة كحيـاة الرجـل علـى السواء. وهي «لا تعفي أمثال هؤلاء من عقوبة الإعدام، حتى في حالـة قيـام البرهان علـى صحـة زعمـهم. فكيـف ولـم يثبـت منـه شـيء؟!». وتخشـى

[*] أخذنا هذه المعلومات من المصادر التالية: محمد الدين ناصف، في: بلاغة النساء...، المصـدر المذكور، ص ٦١ ـ ٧٢. إبراهيم عبده/ درية شفيق: تطور النهضة النسائية في مصر، مصـدر مذكور سابقاً، ص ١٠٦–١١٥. حسـين العـودات، المـرأة العربيـة، المصـدر المذكـور، ص١٤٣–١٤٥.

الكاتبة أن يكون هذا الحكم متأثراً باقتراح أحد النواب لتعديل قانون العقوبات، بحيث تُطلق أيد كثيرة للانتقام من المرأة التي تفرّط بعرضها، متساوين في ذلك مع الزوج وتحذّر من أنه يكمن في هذا الرأي خطر الاستغلال لأغراض شخصية ومنازعات عائلية، تتهدّد بها حياة كثير من النساء[6]. وفي خطاب للكاتبة في المؤتمر الدولي المنعقد بغراتس في أيلول ١٩٢٤ للبحث في استئصال الإتجار بالنساء والأطفال، تدعو المؤتمر لأن يسعى لدى الحكومات ليحملها على إغلاق دور البغاء في جميع بلاد العالم إغلاقاً تاماً. ففي السماح بفتح هذه الدور تشجيع للرذيلة وإطلاق ليد أولئك الذين يتجرون بالنساء والأطفال[7]. وفي كتاب لها إلى البرلمان المصري تنتقد هدى شعراوي تعطيل الحكومة لروح بعض القوانين التي صدرت لصالح لمرأة: «فقد أصدرت منشورات للمحاكم الشرعية تجيز إثبات سن الفتاة عند عقد زواجها بشهادة أقاربها، مع أن القانون يقتضي لإثبات السن تقديم وثيقة رسمية»... كما أن الحكومة «استبْقت العمل بتلك القوانين الرجعية القديمة التي تمنع قبول الفتاة في المدارس العالية وتمنع قبولها في الامتحانات الثانوية والنهائية»[8]. هكذا كان جانب من نشاط هدى شعرواي للدفاع عن حقوق المرأة عملياً يومياً مباشراً، وهو نضال لا يقلّ أهمية عن العمل الفكري التثقيفي والدعائي في هذا السبيل.

على مستوى النشاط الجماهيري ثمة خطاب لهدى شعراوي في الذكرى السابعة لوفاة باحثة البادية، حددت فيه مطالب المرأة المصرية، بأنها:
١ـ المساواة بالرجل في فروع التعليم. فقد كان بعض الناس سابقاً يظنون أن تعليم المرأة يعرّضها للفساد. «وقد فات هذا الفريق أن العلم، لكائن من كان، لا يكون أداة للفساد. كما فاتهم أن تعليمها مع بقائها في غرفها غير كافٍ لتكوينها وتهذيبها». ٢ـ المطلب الثاني: «إصلاح القوانين العملية للعلاقة

---

(6) هدى شعراوي، في: بلاغة النساء، ص ٧٣-٧٥.
(7) المصدر السابق، ص ٧٦ ـ ٨١.
(8) نفس المصدر، ص ٨٢-٨٥.

الزوجية، وجعلها منطبقة تمام الانطباق مع روح التشريع الديني من إقامة العدل ونشر السلام بين الأسر وإحكام روابط المصاهرة. وذلك بأن (1) يُسن قانون لمنع تعدد الزوجات إلا لضرورة... (2) يُسن قانون يُحرم على الرجل أن يطلق زوجته إلا أمام القاضي الشرعي...» 3ـ المطلب الثالث: «مساواة المرأة بالرجل في الحقوق النيابية والحقوق التشريعية. تريد المرأة أن تتبوأ مكانتها في الهيئة الاجتماعية، وأن تنال قسطها كاملاً في جميع الحقوق، لا لتزاحم الرجل ـ كما يتوهم ـ وإنما في الحقيقة لتساعده في تحمّل أعباء الحياة»[9]. المطلبان الأولان ليسا سوى خلاصة لآراء قاسم أمين واجتهادات محمد عبده. أما المطلب الثالث فلم يظهر لدى قاسم أمين ولا لدى زينب فواز بهذا الوضوح والمباشرة، كما هو هنا لدى هدى شعراوي.

محمد جميل بيهم

محمد جميل بيهم رجل أعمال وسياسي وكاتب لبناني. ولد عام 1887 وتوفي عام 1987. له عدة كتب حول المرأة: 1 ـ المرأة في التاريخ والشرائع (1921). 2ـ المرأة في التمدن الحديث (1927). 3ـ فتاة الشرق في حضارة الغرب (1952). 4ـ المرأة في حضارة العرب (1962).

يرى الكاتب أن الرجال والنساء متساوون في الأصل في مظاهر القوى الجسمية والأخلاقية، لذلك كانت المرأة في عهد البشرية الأول شريكة الرجل. «ولما كان الحق بهذا الكون تابعا للقوة، أدت مساواتهما هذه في الماهية والعمل ولو نسبيا، إلى مساواتهما تقريبا بالهيئة الاجتماعية». غير أنه لما شرعت حياة البشر تتطور تدريجا على محور التمدن «وتبدلت تقاليدهم الطبيعية وشرعت المرأة من ثم تنذوي في بيتها، انحطت تدريجا مكانتها تبعا لانحطاط قوتها»[10].

---

[9] خطاب السيدة هدى، في: النسائيات، ج 2، ص 29-34.

[10] محمد جميل بيهم: المرأة في التاريخ والشرائع، بيروت 1339 هـ (1921م)، ص 4.

ويشبه الكاتب علاقة الرجل بالمرأة تاريخياً بعلاقة الإنسان الأبيض بالأسود والقوي بالضعيف. ويحسب كل هؤلاء المتغلبين أن مصدر سيادتهم مشروع طبيعي وديني. «فأدرجوا ذلك في قوانينهم، واتخذوا هذه القوانين وسيلة لتأييد هذه الحقوق». ومع أن التمدن الحديث وما فيه من وسائط لشيوع العلم والتنور بين كل الأجناس والطبقات زعزع هذا الوهم المستقر في النفوس، فإن هؤلاء المتغلبين لا يتخلون عن حقوقهم المكتسبة إلا بالقوة. لكن الكاتب لا يذكر صراحةً، كيف تنال المرأة حقوقها، إنما لا يصعب الاستنتاج بأنه يقصد نضال الحركات النسائية وأنصارها، في ظروف مناسبة من العلم والعمل الاقتصادي والنظم الديمقراطية ومشاركة المرأة في الحروب، وخاصة في الحرب العامة (الأولى)، وظهور البلشفية[11].

وينتقد الكاتب محاولة بعض الكتاب تطبيق أحكام الدين على نظريات التمدن الحديث بخصوص المرأة، ويبدو أنه يقصد قاسم أمين ومدرسة التجديد الإسلامي. ويرى ضرورة نشدان الإصلاح من غير هذا الباب: «ذلك لأن الإنسان (أولا) مهما كان بعيد النظر سامي المدارك، فلا مندوحة لنظرته وأفكاره عن التقيد بسلسلة الأفكار العامة، لأن الاستقلال الفكري التام أشبه بالمحال. و(ثانياً) لأن البشر يسيرون في تحوير أفكارهم تدريجاً، فينكرون كل انقلاب فجائي، لعدم ملاءمته لتربيتهم وعاداتهم، ولضرته أيضاً بحياتهم، كما أوضح ذلك غوستاف لوبون في كتاب (روح الاجتماع). فلهذا السبب فإن مصلحي الأمم، ومنهم الأنبياء، لم يحاولوا أن يخلصوا المرأة من سلطة الرجل، فضلاً عن عدم تعرضهم لقضية التسوية التامة في الحقوق، بل تحولوا غالباً للتوصية بها، ولإصلاح بعض الأحكام في شأنها، حسب

---

[11] محمد جميل بيهم: المرأة في التمدن الحديث (١٩٢٧)، منشور ضمن كتاب أعده جورج طرابيشي بعنوان «المرأة في الإسلام وفي الحضارة العربية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٩٣ ـــ ٢٥٤، هنا ص ٢١٤، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٥. المرأة في التاريخ...، ص. س، ١٦٧

التطور العام». كانت وصاياهم بالمرأة، كما بالأسرى والأرقاء، مما يدخل في باب مكارم الأخلاق، ولم تكن مبنية على أن المرأة نظيرة الرجل وشريكته في سراء الحياة وضرائها، مساوية له في العالم الاجتماعي(١٢).

إن جميل بيهم يقول هنا نصف الحقيقة. فمما لا شك فيه أن الأديان المذكورة كانت ترى المرأة على العموم مساوية إنسانياً ودينياً للرجل، وإن اختلفت أحكامها بالنسبة لكل منهما في بعض الأمور المتعلقة بالحياة الاجتماعية، إنما ليس بالحياة الدينية والأخلاقية، من شعائر ومن حسن تعامل ومكارم أخلاق ومن ثواب وعقاب في الآخرة. على كل يرى الكاتب أن الإسلام، وإن كان قد جارى الروح العامة وقتذاك في النظر إلى المرأة، إلا أنه أتى على إصلاح غير يسير. وتجلى إصلاحه على ثلاثة مستويات: ـ إصلاح في معاشرة المرأة، بتحوير الأخلاق والتقاليد، بتحبيب النساء إلى الرجال والحض على معاملتهن بالمعروف والنهي عن إيذائهن. ـ إصلاح في العلائق الزوجية، بأن جعل للعوائد القديمة حدوداً كانت مجهولة، وأثبت للمرأة بين تلك الحدود حقوقاً حسّنت حالها نوعاً. ـ إصلاح بحقوق المرأة المدنية، فاعتبر المرأة على كفاءة في الأحوال المدنية من تملك وبيع وشراء وهبة ووصية، وبذلك سبق العرب الغربيين بأربعة عشر قرناً(١٣).

يظن الكاتب أنه تحرّى جهده ذكر الأشياء على حقيقتها قدر الإمكان. فلا يقول، إن الإسلام لم يثبت الحجاب، وأنه أدنى لتحريم الطلاق وتعدد الزوجات منه للإباحة. لا يقول هذا تشنيعاً للقائلين بالحجاب والتعدد، بل ضناً على الدين من التحور. فينشد الإصلاح اعتماداً على أن الأديان «رخّصت للبشر على أشكال مختلفة مراعاة روح التطور، والأخذ في الأصلح». بتعبير آخر، هو يعوّل على تطلّب الإصلاح من غير معارضة الأحكام الدينية، «وإنما في مجاراة الدين، من حيث أنه

---

(١٢) المرأة في التاريخ...، ص. هـ ـ و، ١٦٨ ـ ١٦٩.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٧٤ ـ ٢١٦، وخاصة ص ١٧٤، ١٨٨، ٢٠٦.

قام على أسس انتخاب الأصلح دائماً، وجعل إجماع المسلمين قاعدة أساسية». ثم يقول بمنطق قاسم أمين: «وسواء بعد، أصحَّ لدينا استعمال الشيء في القرون الأولى أم لم يصحّ، فنحن في كل عصر بحاجة إلى إنشاد الحكمة، والأخذ بالأنسب الأصلح»[14]. ويعدد الكاتب مجموعة من القواعد الفقهية التي تساعده في طريقه الإصلاحي. فيما بعد سوف تلجأ نظيرة زين الدين هي الأخرى إلى استخدام مثل هذه القواعد، إنما ـ على هدى محمد عبده ـ ليس كبديل بل كداعم لطريقة إعادة تفسير النصوص الدينية، مما جعل موقفها أرسخ بكثير من موقف جميل بيهم.

في معرض حديثه عن تعدد الزوجات في الإسلام، يقول الكاتب إن بعضهم (يقصد محمد عبده وقاسم أمين) استنتج عدم جواز التعدد لتعليق إباحته على عدل الرجل بين زوجاته، مع عدم إمكان العدل. فيعلّق على هذا الاستنتاج بقوله: «ولا غرابة في ذلك، فطالما فسّرت أقوال الشرائع حسب روح المدنيات. فكما أن المسيحيين قدروا أن يجدوا في دينهم ما يحظر تعدد الزوجات، وهو لم يتعرّض لذلك، فالمسلمون يسهل عليهم إيجاد حكم يمنع التعدد، مراعاة لروح العالم العامة، وتطور الحياة، وترقي النساء. ذلك لأن من قواعد الإسلام: (تتبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان)، و(درء المفاسد أولى من جلب المنافع)، و(المعروف بين الناس كالمشروط بينهم)...». ويخلص الكاتب بالإجمال إلى أن «لعلماء الأصول قاعدة جليلة تغني عما يلجأ إليه بعضهم من التكلف لتطبيق أحكام الدين على روح العصر وهي: المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فعليه، إذا كان في شيء لصالح الأمة، فيمكن أن يُصار إليه عملاً في تقديم الأصلح. ذلك لأن غاية الأديان الإصلاح»[15].

---

[14] نفس المصدر، ص و ـ ز، ١٩٤.

[15] نفس المصدر، ص ١٩٠، ٢٠٠.

غير أني أرى أن المشكلة ليست هنا، فهذه القواعد الفقهية معروفة أيضا لدى رجال الدين المعارضين لتحرر المرأة. المشكلة تكمن في أنهم غير مقتنعين بأن الأزمان تبدّلت إلى درجة يلزم معها تغيير الأحكام، بل إن بعضهم يعتبر هذه الأحكام أزلية، ولذلك أغلق باب الاجتهاد الديني. كما أنهم يجدون المفاسد تحديداً في تحرر المرأة... كذلك لا يستطيع الكاتب أن يستند إلى إجماع الأمة، إذ - على الأقل - في وقته لم يكن ثمة إجماع على حقوق النساء. ثم ما قيمة أو ما معنى «الإصلاح» الذي سيأتي بعد إجماع الأمة عليه؟ وما هو فضل المصلح عندئذ؟ علاوة على أن هناك دائماً من هو مستعد لتكفير الأمة بأسرها، لو رآها سائرة في طريق يعتقده مخالفاً للنصوص الدينية. ولا ننسى أنه ما من رجل دين يقتنع أن الأصلح يكون فيما يظنه منافياً لهذه النصوص. هكذا يتبين كم هو ضروري إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء الحياة الجديدة ودور المرأة فيها. لقد وقع الكاتب في إغراء الوسطية. فلا هو اتبع في دعوته لمساواة المرأة ودفاعه عن حقوقها خطى التجدد الإسلامي، ولا هو سار على درب العلمانيين الذين يبحثون عن براهينهم خارج تعليمات الدين، فيما يجدونه لدى مختلف العلوم أصح للعلاقة بين الجنسين وللمجتمع والوطن... إلى آخره. مع ذلك، لست أدري، ربما كان طريق جميل بيهم نوعاً من العلمانية التي سبق أن طبقها ابن خلدون بإتقان يفتقده الكاتب.

في تقييمه لأعمال جميل بيهم يؤيد جورج طرابيشي دفاع الكاتب عن موقف الإسلام من المرأة، إذ «ما دامت النهضة بعثاً للهوية، أو استرداداً لها، فإن الدفاع عن تراث الإسلام يتجاوز الإطار الديني ليغدو مهمة قومية تقع على عاتق جميع بناة النهضة من الإيديولوجيين، بمن فيهم العلمانيون منهم، وبمن فيهم حتى اللامسلمون». ذلك لأنه في نفس الوقت، «وخلافاً للجيل التالي (والحاضر) من النهضويين، الذين أرادوا توكيد الهوية لا من خلال الأخذ عن الغرب بل ضده، ما كان جميل بيهم يتحرّج من التصريح بواقع ووجوب تتلمذ الشرق على الغرب». بالمقابل، «فإننا إذ نسجل

لجميل بيهم مناصرته الريادية للمرأة، ومساهماته التي لا مراء فيها في تعقيل سيرورة تحرر المرأة الشرقية، نسجّل عليه أنه لم يستطع أن يضع مسألة هذا التحرر في أفقها التاريخي الصحيح: الثورة». لقد «رأى تخلف المرأة، ولم ير تخلف الأمة». ويختتم جورج طرابيشي تقييمه بالقول: «ولئن اختار بملء إرادته ووعيه ألا يكون ثوريا في مجال تلك القضية المتفجرة ثورياً التي هي قضية المرأة، فإن الإصلاحي الذي فيه لم يفلح حتى في أن يتحول إلى مصلح: فأثر جميل بيهم في حركة الواقع الاجتماعي اللبناني، كما في الحياة الفكرية العربية، شبه معدوم»[١٦].

نظيرة زين الدين

تعد نظيرة زين الدين من الشخصيات النسائية النادرة في التاريخ العربي الحديث في مجال التفسير الديني. ولدت في بعقلين/ لبنان عام ١٩٠٨ وتوفيت عام ١٩٧٦. كان أبوها، سعيد زين الدين، رئيس محكمة الاستئناف في بيروت. نالت دراسة عالية، وتربّت على الحرية والاستقلالية، فنبغت باكراً. أصدرت في عام ١٩٢٨ كتاب «السفور والحجاب»، وفي العام التالي كتاب «الفتاة والشيوخ». برأيي، هي المثلة النسائية لمدرسة التجديد الإسلامي، وخطابها هو امتداد لفكر الشيخ محمد عبده وقاسم أمين في مسألة المرأة، في وقت ضعف فيه صوت هذه المدرسة التنويرية في مصر. وقد قدّمت لهذه المدرسة دماً جديداً، بتعمّقها في الأدلة الدينية، والتوسع في المراجع الإسلامية لتشمل الشيعية، أكثر مما فعل محمد عبده، خاصة وأن الكاتبة شيعية درزية. غير أننا لا نلمح في كتابتها أي تحيّز طائفي، ولا حتى أي تعصّب إسلامي تجاه

---

[١٦] جورج طرابيشي: محمد جميل بيهم وقضية المرأة، في: المرأة في الإسلام...، المصدر المذكور، ص ٤٤، ٣٩، ٣٤، ٤٦ على التوالي.

الأديان الأخرى (المسيحية مثلاً). هي - في كتابتها - مسلمة متنورة متسامحة. فيما يلي سوف نخص كتاب «السفور والحجاب»[17] بالدراسة.

محور الكتاب، كما يدل عنوانه، هو قضية الحجاب والسفور. لكن هذه النقطة المركزية تثير من حولها قضايا أخرى لا تقلّ أهمية، بل تزيدها، سواء فيما يتعلّق بالمرأة أو بالمجتمع الإسلامي. فيما يتعلق بالمرأة يصبح أمر الحجاب والسفور جزءاً من مسألة حرية المرأة واستقلالها وفيما يتعلق بالمجتمع الإسلامي يصبح السفور منطلقاً لرقي الأمة. تنطلق الكاتبة في نقاشها من شروط الإسلام، وهي: العقل، والبلوغ، وعدم الإكراه، والنطق بالشهادتين. فالإسلام إذن مع حرية العقيدة. وتستقي أدلّتها الدينية من أصول الدين، وهي أربعة: القرآن والسنة والإجماع، ثم القياس بالنسبة للإسلام السني، والعقل بالنسبة للإسلام الشيعي. فلا تقيّد نفسها بأقوال الأقدمين. كذلك لا تكتفي بالأدلة الدينية (أي النقلية)، بل تعطي أهمية متساوية للأدلة العقلية (العلمانية)، باعتبار أن الشرع والعقل متكاملان: «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»، كما قال الإمام علي. مع ذلك، فسلطان العلم منفصل عن سلطان الدين، و«لا يجوز الخلط بين السلطانين، لأن الفائدة منهما كليهما إنما تتم باستقلال الواحد عن الآخر، وباستقلال أسلوب البحث العلمي الحر عن أسلوب البحث ديني المقيّد»[18]. وتستند الكاتبة في أحكامها على التفسيرات والاجتهادات التي تناقشها على قواعد فقهية وقانونية جديرة بأن يؤخذ بها. وتدعو خصومها المحتملين إلى المجادلة بالحسنى وإقامة الأدلة والبراهين، وأن لا يلجأوا إلى أسلوب الاتهام بالمروق عن الدين والإلحاد، فهذا أسلوب العاجزين.

---

[17] نظيرة زين الدين: السفور والحجاب، مطابع قوزما، بيروت ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨م.

[18] المصدر السابق، ص ٥٦، ٤ على التوالي

تقول الكاتبة، إن الناس اختلفوا حول الطريق المؤدي إلى حفظ المرأة، بالحجاب أم بالسفور. وكانت حجّة أنصار الحجاب أن النساء ناقصات عقل ودين. فترد الكاتبة عليهم بأن المسلم ليس أكمل ديناً من المسلمة، بدلالة أنه خرق أحكام الدين ويرائي فيه، وذلك بالقوانين التي وضعها هو وبممارساته. كما أن الرجل ليس أكمل فطرة من المرأة. فالذكر أقوى جسماً من المرأة، لكن الأنثى أصلح غريزة من الذكر، كما هو ثابت لدى الحيوانات. والمرأة أصلح من الرجل في الفطرة عقلاً، كما هو بيّن لدى الأطفال قبل البلوغ. غير أن «الرجل تغلب على المرأة بقوة جسمه، فاستعبدها وحرمها استعمال قواها من حيوانية وناطقة، فانسدّت طرق عقلها، فأدى ذلك إلى تفاوت بينه وبينها في إظهار آثار العقل، كما يحصل التفاوت بين كل غالب مستعبِد ومغلوب مستعبَد. فظن من كان قصير النظر، أن الحالة الماثلة أمامه مقتضى الفطرة. ولو تحرّى الحقائق، لعقل أن هذه الحالة ليست إلا لسبب عارض، ينشأ من تغلب الرجل على المرأة، واتباعه هواه واستعباده إياها»[19]. وتبيّن الكاتبة كيف عامل الرجال الأقدمون نساءهم، فتستنتج أن النفس الأمارة بالسوء هي الحاكمة المطلقة في الرجل، ما لم يقم فيه الجهاد الأكبر (أي جهاد النفس). ويكون الظفر للنفس الناطقة المرْضية في هذا الجهاد الأكبر على قدر اشتراك المرأة فيه ومعاونة روحها لروح الرجل.

كذلك يفاخر أنصار الحجاب بأن الله تعالى فضّل الرجل على المرأة ديناً وعقلاً في أنه: (١) جعل إرثها نصف إرثه، و(٢) جعل شهادتها نصف شهادته، و(٣) أذن للرجل في تعدد الزوجات وفي طلاقهن متى شاء. لكن الكاتبة ترى في هذه الأحكام حجة على الرجل، لا حجة له: «إن هذا الجواز الإلهي لم يُبن إلا على قساوة قلب الرجل، وصعوبة إذعانه إلى الحق والعدل، وعلى فساد خلقه بما اعتاد من سيء عادات الجاهلية، وهي

---

[19] نفس المصدر، ص ٦٧.

كما لا يخفى ـ تخالف طبيعة النفس الناطقة المرضية»[٢٠]. بخصوص الإرث وضع الله على الرجل تكاليف للمرأة، مثل مهرها ونفقتها ونفقة أولادها، تعادل ما نقص من إرثها وتزيد. أما الشهادة فهي ليست امتيازاً، بل تكليف يتعب صاحبه ويحرجه. وعلى أية حال فهي ليست دليلاً على نقص عقل المرأة، بدلالة أن شهادة غير المسلم على المسلم كانت غير مقبولة، فهل هذا لنقص في عقل غير المسلم؟! برأيي أن حجة الكاتبة هنا ليست قوية، إذ لم تنتبه إلى أن المجتمع كان وقتذاك رجالياً، وأن المرأة كانت بعيدة عنه وجاهلة في أموره، بالتالي لا تصحّ شهادتها كشهادة الرجل إلا فيما يخصّ شؤونها. وأما تعدد الزوجات والطلاق فهما مكر وهان عند الله، كما ترى الكاتبة، وضعا لمجتمع الجاهلية من قبيل التدرج في الأحكام على طريق تحرير النساء ومساواتهن. مهما يكن، فإن الرجل والمرأة خلقا من نفس واحدة، وكتبت عليهما نفس التكاليف الشرعية، بل إن تكليف المرأة يسبق تكليف الرجل (في التاسعة من عمر المرأة، وفي الثانية عشرة من عمر الرجل). مع ذلك، وكما فعلت زينب فواز قبلها، لا تريد نظيرة زين الدين من إثباتها لفضل النساء سوى أن يعترف الرجل بأن المرأة مساوية له عقلاً ومنزلة.

إذن، المرأة ليست أقل من الرجل عقلاً وديناً. وحفظ المرأة يكون بسفورها، وما يرتبط به من احترام وتعليم وتحرير، أكثر مما يكون بحبسها محجوبة في بيتها وسدر النقاب على وجهها وما يرتبط بذلك من إذلال وتجهيل واستعباد وحرمان من الحرية. فالذل والجهل والخمول لن تكون مصدراً للفضيلة. كما أن السفور أنفع للمرأة وللعيلة وللأمة. تقول الكاتبة: «أساس البناء لرقي الأمة تحرير الأم، وأول درجة من سلم الرقي هو السفور، لأن الحجاب يورث نصف الأمة الشلل، والأمة المشلول نصف أعضائها لا تستطيع أن تباري... وتفوز...». وعلى العموم يتبدّى السفور

---

(٢٠) نفس المصدر، ص ٩١.

أكثر انطباقاً على روح الاجتماع. أما بمقياس حفظ المرأة، فالشرف متأصل في القلب، والعفة أدب في النفس، لا في قطعة من نسيج شفاف تسدل على الوجه. وهنا تؤكد الكاتبة على نقطة هامة أهملها من سبقوها أو لم يولوها أهمية، وهي أن العالم الإسلامي في القرى والبوادي، وكذلك الأمم الأخرى، هم من أهل السفور، وهؤلاء ليسوا أقل حفظاً للشرف من مسلمي المدن القلائل الخاضعين للحجاب. وبخصوص الأمم الراقية (الغربية) لا تتصور الكاتبة «أن الجهل عندنا أدعى إلى معرفة أسباب الشرف من العلم عندهم، وأن آدابنا أسمى من آدابهم، وأن خروج نسائهم سوافر متمتعات بالحرية دليل على انحطاط آدابهم وفساد أخلاقهم». من ناحية أخرى، إذا كان في الحجاب إشارة إلى عجز المرأة عن صون نفسها بدونه، ففيه أيضاً اتهام للرجل المسلم بأنه سارق للأعراض. وبقدر ما فيه ذلّ للمرأة، فيه أيضاً مهانة للرجل. وتؤكد الكاتبة أن الحجاب يمكن أن يكون طريقة للفساد من حيث أنه تمويه لا يسمح بالرقابة. في حين أن السفور يعصم عن الفساد خوف العار والفضيحة أو من هيبة حضور الزوج، إلى جانب قوة شرف النفس. ويبدو لي أن الكاتبة في مقارنتها مع العالم الغربي تبالغ في أهمية الحجاب، فتظن «أن لا فرق بيننا وبين ذلك العالم إلا نقاب النساء»[٢١].

كانت هذه أدلة عقلية تؤيد السفور وحرية المرأة. تنتقل الكاتبة بعدها إلى الأدلة الدينية، فتقول، إن آيات الكتاب التي دار عليها حديث الفقهاء والمفسرين، والتي تدخل في موضوعنا، أربع لا خامس لها. آيتان مختصتان بنساء النبي، وآيتان للمسلمات عامة. الآيتان المختصتان بنساء النبي هما الآيتان ٢٣ و ٥٣ من سورة الأحزاب، حيث تأمر الأولى نساء النبي بأن «قَرْنَ في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى»، وتأمر الثانية المسلمين بأن لا يدخلوا بيوت النبي إلا

---

[٢١] المصدر السابق، ص ٣٢/ ٣٣، ١١٠، ١٦٣.

بعد الإذن لهم وأن لا يطيلوا المكوث، وإذا سألوا نساءه متاعاً أن يسألوهن من وراء حجاب، وأن لا يتزوجوهن من بعده. وقد اختلف المفسرون على معنى «قَرْنَ»، فقال بعضهم أنها تعني «اثبتن في بيوتكن ولا تبرحنها». لكن المعنى الذي تراه الكاتبة أقرب إلى قواعد اللغة هو «امشين في بيوتكن على أطراف أقدامكن لئلا يسمع صوتها». برأيي كان الأقرب إلى الفهم لو فسرتها بالسكون عن إثارة الضجة[*] ضمن البيت (حيث النبي يتحادث مع أصحابه). على أية حال أجمع ثقات المفسرين والفقهاء على أن الآيتين المذكورتين مختصتان بنساء النبي. مع ذلك فقد عمّتا المسلمات جميعهن. وفي هذا خروج على القواعد الفقهية: «التيسير أولى من التعسير»، و«لا يُنسب إلى ساكت قول»، و«ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على خلافه». وقد كان اجتماع المسلمين والمسلمات في المجالس وعلى الموائد أمراً واقعاً، كما هو واضح في الكتب التراثية. وتنقل الكاتبة عن الأمير علي القاضي: «إن الذي أمر بفصل النساء عن الرجال في الولائم والحفلات العمومية هو المتوكل (نيرون العرب). ولكن بقيت النساء يختلطن بالرجال إلى أواخر العصر السادس للهجرة. وكن يقابلن الزوار ويعقدن مجالس الأنس، ويمضين إلى الحروب لابسات الحديد ويساعدن أخوتهن وأزواجهن في الدفاع عن المعاقل والقلاع». وتستدل على ذلك أيضاً من «أن نساء المسلمين سكان القرى، المبتعدين عن مظاهر المدنية ـ ودواعي التطور ـ والذين هم أحفظ الناس للتقاليد الموروثة، وأشدهم تمسكاً بالعادات، أنهن يختلطن بالرجال ويجتمعن في الحقول والبيوت وفي مجالس المسامرات والحفلات وفي سائر المجتمعات»[٢١].

---

[*] هذا هو المعنى المراد بمصطلح «القارّة» الجغرافي، تمييزاً للأرض اليابسة (الثابتة) عن البحر المضطرب. كما أن المغرب العربي يستخدم مصطلح «الأسعار القارّة» في الاقتصاد بمعنى مصطلحنا المشرقي «الأسعار الثابتة» أي غير المتحركة.

[٢١] زين الدين، ص ١٩٧، ١٩٥، ١٨٨ ـ ١٩٠، ١٩٣، ١٩٣/ ١٩٤ على التوالي.

أما الآيتان الشاملتان للمسلمات عامة فهما الآيــة ٣٠ مـن ســورة النـور، والآية ٥٩ من سورة الأحزاب. الآية الأولى تأمر الرجال المسلمين بأن يغضّوا من أبصارهم، كما تأمر النساء المسلمات بأن يغضضن مـن أبصـارهن، وأن لا يبدين زينتهن إلا ما ظــهر منـها، وليضربـن بخُمرهـن علـى جيوبـهن، ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفـين مـن زينتـهن. والآيـة الثانيـة تـأمر أزواج النبي وبناته ونساء المؤمنين أن يدنين من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يُعرفـن فلا يؤذين. القصد من الآية الثانية، كما هو واضح وكما شـرحها المفسّرون، «لم يكن ستر هذا العضو أو ذاك، بل كان اختيار زي للحرائر ليعرفـن بـه من الإماء، إذا خرجن في الليل إلى النخيـل والغيطـان، فـلا يتعـرض لـهن الفتيان». في زمننا الحاضر لم يعد ثمة حاجـة لأن تخـرج النسـاء ليـلاً إلـى البرية لقضاء حاجتهن، كما لم تبق في هذا الزمان إمـاء (جـواري)، بالتـالي أصبحـت النسـاء يعرفـن بوجوهـهن. وبالنسـبة للآيـة الأولـى ثمـة تفاسـير مختلفة، بل ومتناقضة حول المقصود من «إلا ما ظـهر منـها» ومـن «ضـرب الخمر على الجيوب» وهي متناقضة حتـى في رواياتـها عـن نفـس المصـدر (ابن عباس). هنا تصحّ القاعدة الفقهية: «لا حجـة مـع التنـاقض» أو «إذا تعارضت الحجج بـلا مرجّـح تسـاقطت»[٢٣]. مـع ذلـك يكـاد المفسّـرون أن يتفقوا جميعاً على كشف وجه المرأة. ويُردّ على من خالفهم أن الله تعـالى، لو أراد ستر وجه المرأة، لقال ذلك صراحة، ثم لما كانت هنـاك حاجـة لأن يـأمر بـالغض مـن الأبصـار، وأن يشـمل بـهذا الأمـر النسـاء مـع الرجـال. وتبيّن الكاتبة بالأمثلة أن المفسّرين والفقـهاء أكـثروا مـن التخيّـل وأخطـأوا في التفكّـر بآيــات الله، وأضــافوا مـــن عندياتـــهم واستحســـاناتهم، ونقلوا أحاديث غير صحيحة ومتناقضة عن الرسول.

بعد هذا تتساءل الكاتبة: من أين جـاء سـتر وجـه المـرأة، إذا لـم يـأت به أمر، لا في الكتـاب ولا في السنة، ولا أجمـع عليـه الفقـهاء؟ وتجيـب،

---

[٢٣] نفس المصدر، ص ٢١٦، ٢٢١، ٥٢.

إن الفقهاء قالوا بستر الوجه، لا لأنه عورة، بل خوفاً من الفتنة. وذلك على وجهين: «الخوف من وقوع الإثم في قلب الرجل فحسب، أو الخوف من الرجل أن تبلغ من نفسه الفتنة حد الفجور». وتصل بعد تفنيد هذا الادعاء إلى الاستنتاج: «بأن الرجال لا يسترون وجوه النساء احترازاً من الإثم، وأنهم يعلمون أن صيانتهن ليست في نقابهن، ولكنهم يريدون تحت هذا الستار دوام استعبادهم إياهن، محرومات من كل حق، خادمات لهم كيف شاءوا». وتؤكد الكاتبة أن حجب المرأة هو عقوبة بدون معصية. وتردّ على من يرى في الحجاب تكريماً للنساء: «وهل سُمع في الدنيا، أنه يُحبس ويحجب عن الأنظار ويمنع من الاختلاط إلا المتهمون والمتهمات، والمجرمون والمجرمات؟ فكيف يكون ذلك الحبس والحجب والمنع تبجيلاً وتكريماً للمسلمات؟!». أخيراً، بالرغم من كل دفاع نظيرة زين الدين عن حق المرأة في السفور والمشاركة بحرية واستقلالية في الحياة الاجتماعية، فهي بكل ديموقراطية مع «التسليم بحرية السفور وحرية الحجاب. فالذي رأي تحرير المرأة وسفورها أقرب للدين وأحفظ للشرف وأنفع لها وللعيلة والأمة اتبعه. والذي رأى حجابها واستعبادها أقرب للدين وأحفظ للشرف وأنفع للعيلة وللأمة اتبعه». هي ضد الإكراه. ولطالما عانت المرأة من ذلك. وما كان الإكراه من قيّم المرأة، من أبيها أو زوجها، بقدر ما كان «من كل واحد له هوى، حتى رأت المرأة المسلمة كل رجعيّ أو كل ذي هوى مسيطراً ووليّاً ووكيلاً عليها. إنه لم يفرّق بين نسائه ونساء غيره، لأن النقاب مشترك مانع من تفريقهن، فعدّ كل رجل نفسه قوّاماً على النساء جميعاً، ورأت المرأة كل الرجال قوّامين عليها»[٢٤].

---

[٢٤] نفس المصدر، ص ٢٤٤، ٢٥١، ٢٧٠، ٧، ١٥ على التوالي.

الطاهر الحداد

الطاهر الحداد هو ممثل اللحظة التونسية، كما يقول الفرج بن رمضان[٢٥]. تخرج من جامع الزيتونة، وله تجربة سياسية واقتصادية ونقابية. ذو نزعة وطنية تونسية مع حسٍ بالعدالة الاجتماعية، وعداء للاستعمار الاقتصادي والثقافي، وفي نفس الوقت داعية للمساهمة في الحضارة الأوربية الحديثة، وليس مجرد استهلاكها. ألّف كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» عام ١٩٢٩ (نُشر عام ١٩٣٠)[٢٦]. وقد قسّمه إلى قسم تشريعي مرجعيته إسلامية، وقسم اجتماعي يبحث في واقع المرأة التونسية ويقارنها بالمرأة الأوربية. لا أدري إن كان الكاتب قد اطلع على كتابي نظيرة زين الدين، إنما من المؤكد أنه استفاد من أعمال محمد عبده وقاسم أمين. فيمكن اعتباره هو الآخر، مثله مثل زين الدين، امتداداً مغاربياً لمدرسة التجديد الإسلامي في مصر. ورغم صعوبة أن يضيف المرء في ذلك الوقت الكثير على ما كتبه محمد عبده وقاسم أمين ونظيرة زين الدين بخصوص الأدلة الدينية على حقوق المرأة ومَساواتها، فإنه يبقى فيما كتبه الطاهر الحداد ما يستحق التنويه به، بالطبع ليس فقط على المستوى التونسي أو المغاربي (فهو هنا بمنزلة قاسم أمين في مصر)، بل اقصد على المستوى العربي أيضاً. ولد الطاهر الحداد عام ١٨٩٩، وتوفي عام ١٩٣٥. وقد «ناضل طيلة حياته ضد الاستعمار الفرنسي والرجعية في إطار التنظيمات السياسية الوطنية بتونس، كما أنه من أبرز المؤسسين للحركة النقابية»[٢٧].

---

[٢٥] فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، ط ٢، دار الحوار باللاذقية ١٩٨٩.

[٢٦] الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف، سوسة/ تونس ١٩٣٠.

[٢٧] أزرويل فاطمة الزهراء، في مقدمتها لكتاب فاطمة المرنيسي: السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢.

يصل الطاهر الحداد بفكر التجديد الإسلامي إلى أن يكاد يتطابق مع التطور الحديث المتأثر بالحضارة الأوربية. فيدعو إلى الاعتراف بما للمرأة من حق وبما لنا في نهوضها من نعمة شاملة. ويحذّر من أنها ذاهبة في تيار هذا التطور بقوة لا تملك هي ولا نحن لها ردّاً. فإما أن ندعها تجري في هذا التيار بفوضى، على غير هدى أو كتاب، أو «نتعاون جميعاً على إنقاذ حياتنا بوضع أصول كاملة لنهوض المرأة الذي هو نهوضنا جميعاً». علينا أن نعالج تهذيب المرأة ونمكّنها من حقوقها المشروعة، كما ينص عليه القرآن ويريده دين الإسلام، «قبل أن نُجبَر على ذلك من غيرنا وبالطريقة التي يراها ذلك الغير». و«الحياة تتجه اليوم بعاطفة المرأة في تيار الحرية الذي لا يُردّ. كأنها تستدرك ما فوّتت عليها الأجيال الغابرة. فإذا عرفنا كيف نسوس هذه العاطفة بما نضع لها من تعاليم، فقد أدركنا الرشد وعملنا صالحاً. وإن نحن وقفنا في وجه التيار نصدّه عن السير، فقد خسرنا الموقف لا محالة، وذهب التيار بنا عادياً قوياً إلى الهاوية»[٢٨].

دينياً يؤسس الكاتب لهذا التوجه بالتفريق بين ما جاء به الإسلام وبين ما جاء من أجله. فما جاء به متعلق بعقلية وأوضاع الجاهلية: «فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها وتعديلاً فيها، باقٍ ما بقيت هي. فإذا ما ذهبت، ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد، والإماء، وتعدّد الزوجات، ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام». أما ما جاء من أجله، «وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده، كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس». من زاوية نظر أخرى، ترجع عامة الشرائع «في حقيقة جوهرها ومرماها إلى أمرين عظيمين، هما: الأخلاق الفاضلة، وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل فيما بينهما حتى لا يتعارضان في الحياة». بخصوص الأمر الثاني ثمة ضرورة للأحكام

---

[٢٨] امرأتنا في الشريعة...، ص ٩، ١١٥ ــ ١١٦، ٢١٣ ــ ٢١٤.

التدريجية، كي يصل في النهاية إلى اتباع الأمر الأول وهو مكارم الأخلاق التي من أجلها جاء الرسول. «وليس هنالك ما ينص أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هي نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية». هكذا جاءت الشريعة الإسلامية مرنة، متسعة المعاني، من أجل قبول أطوار الحياة الإنسانية. وبهذا يُعلّل عدم الوضوح في القرآن والاختلاف في تفسيره، حيث ترك الكثير من الأحكام الحياتية لأعراف الناس وتغيّرها بتطور الحياة[29].

يقول الكاتب: «في الحقيقة، إن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها...، إنما... أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار». لكنه في جوهره لا يمانع في تقرير مساواتها مع الرجل من كامل وجوه المساواة، متى انتهت أسباب تفوق الرجل وتوفرت الأسباب الموجبة. يُستدل على ذلك من حكم إرث الوالدين لابنهما المتوفي أو ابنتهما المتوفاة، إذ يحصلان على حصتين متساويتين مع وجود الحفيد (لكل منهما السدس). بل إن الأم تحصل على حصة أكبر، إذا لم يكن للمتوفي أو المتوفاة ولد (الثلث)، بينما يحصل الأب على ما تبقى بعد حصة الأم وحصة زوجة المتوفي أو زوج المتوفاة. يُستنتج من ذلك أن نقص ميراث المرأة (الزوجة أو البنت) لم ينشأ عن أنوثتها، بل بسبب التكاليف الزائدة المفروضة على الرجل[30]. ويستخدم الكاتب «القياس» في تدعيم وجهة نظره، وهو الأصل الديني الذي لم تر له نظيرة زين الدين شأناً في هذا الموضوع[31]، خاصة وأن الرسول قد أوصى بالضعيفين: الرقيق والمرأة.

---

[29] المصدر السابق، ص ١٣ ــ ١٤، ٣٢ ــ ٣٣.

[30] نفس المصدر، ص ٢٨ ــ ٣٢. يقصد أن الإسلام لم يعط حكماً مما يميّزها عن الرجل، إذ ورد في القرآن أنهما من نفس واحدة نفخ فيها الله من روحه.

[31] نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، المصدر المذكور، ص ٢٤٢.

يقول: «كما ساغ في الإسلام إبطال الرق جملة واحدة اعتماداً على ما في أعماقه من حب الحرية، كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها، عندما تتم الاستعدادات لذلك بتطور الزمن اعتماداً على ما في أعماقه من حب المساواة»[٣٢].

مما له أهمية معبّرة في كتاب الطاهر الحداد تلك الآراء التي أوردها لسبعة من كبار فقهاء تونس، جواباً على أسئلة وجّهها هو لهم بخصوص أحكام متعلقة بالمرأة. يلاحظ القارئ، من ناحية، أنها غالباً ليست متفقة فيما بينها، مثلاً حق اختيار الزوج للمرأة نفسها أم للأب. من ناحية ثانية ترجع هذه الآراء إلى أقوال فقهاء سابقين، دون دراسة شخصية للنصوص الدينية. من ناحية ثالثة يبدو قسم منها، بالمقارنة مع ما أورده الكاتب من قبل، غير متفق مع نصوص القرآن، كإمضاء الطلاق باللفظ دون قصد من قبل الزوج المعني. من ناحية رابعة ثمة في بعضها تناقض ذاتي أو افتقار إلى المنطق، كذلك الفقيه الذي يفتي بحق الأب في اختيار زوج البنت، رغم أنه يورد حديثاً يجعل فيه الرسول أمر فتاة إليها في الزواج ضد رأي أبيها. من ناحية خامسة تعبر هذه الآراء من حيث الزمان والمكان عن عصر ومجتمع قديمين، بعيدين جداً عن الحاضر، كالحديث عن أرض الإسلام وأرض الحرب، حيث تنتظر المرأة لمدة سنة الزوج الغائب في أرض الإسلام، وأربع سنوات الزوج الغائب خارجها، رغم سهولة الاتصال وسرعة وسائط النقل في العصر الحديث. ولا يعلّق الكاتب بصورة مباشرة على هذه الأجوبة، إنما ينتقد عامة الفقهاء بقوله: «إن عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون، إلا ما شذ، يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم، مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة

---

[٣٢] الطاهر الحداد، المصدر المذكور، ص ٣٧.

أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه... فكان مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدراً هائلاً لجمود الفقه والقضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيها. وبذلك حكمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منا علاج هذه الحالة أنه مفسد يحاول حرب الإسلام ونقض الشريعة»[٣٣].

في القسم الاجتماعي من الكتاب يعرض الطاهر الحداد واقع المرأة والأسرة وبالتالي المجتمع في تونس، مفسّراً إياه ومقارناً أحياناً مع الأحوال الأوروبية وواضعاً ما يراه من حلول: كيف نثقف الفتاة لتكون زوجاً فأماً، الزواج بالإكراه، الزواج بلا استعداد، الحياة المنزلية غير المتآلفة، هندسة البيوت غير الصحية، البؤس الاجتماعي الناجم عن الغزو الاقتصادي الأوروبي، استهلاك الحضارة الحديثة دون إنتاجها ودور المرأة في ذلك، التذمر من الحضارة الحديثة والسعي إليها في نفس الوقت، ما يجب أن تتعلمه الفتاة. بخصوص هذه النقطة يقول الكاتب: «هذا هو التعليم بالمعنى العام الذي يجب أن يكون مبذولاً للمرأة كالرجل سواء. وهو حقهما الطبيعي الذي لا يحدده غير المواهب الفطرية واستعداد الإنسان. ومن الجهل والحمق والغبن والظلم الوحشي أن نمنع المرأة من وسائل ظهور مواهبها الفطرية بدعوى حقنا في تقرير مصيرها حسب إرادتنا. وما إرادتنا إلا الشهوة الغالبة والأنانية الخبيثة». وثمة نقطة أخيرة جديرة بالتنويه، وإن كانت باحثة البادية سباقة إليها، وهي معارضة الكاتب لزواج التونسي بالأوروبيات: «إن المرأة هي التي تلد الشعب وفي أحضانها ينمو ويتثقف. وفيها الأمل الأول في إعداده للحياة والواجب. والمرأة الأوروبية لم تخلق لنا ولم تتهيأ للاندراج فينا. وليس لنا إلا أن نتزوج من بنات جنسنا. وإذا كان فيهن بعد عن صفات الكمال المطلوبة،

---

[٣٣] المصدر السابق، ص ٧٩ ــ ١٠٨، ١١٤ ــ ١١٥.

فليس علاج ذلك في الانقطاع عنهن للزواج بالأجنبيات وتركهن عوانس في البيوت. ولكن بالعمل لتطويرهن وحمايتهن في هذا التطور من الأخطار البادية فيه اليوم»[٣١].

عبد الرحمن الشهبندر

عبد الرحمن الشهبندر، هو طبيب وسياسي ومفكر، ولد في دمشق عام ١٨٧٩. كان من المعارضين للحكم العثماني. شارك كوزير للخارجية في حكومة فيصل بن الحسين عام ١٩٢٠. سجنه الانتداب الفرنسي عام ١٩٢٢، وقد خرجت مظاهرة نسائية احتجاجاً على اعتقاله. ثم حكم عليه بالإعدام عام ١٩٢٧، فالتجأ إلى العراق فمصر. اغتيل عام ١٩٤٠ من قبل أحد المتعصبين الدينيين، ربما بتآمر سياسي. كان وطنياً عروبياً، علمانياً، ديموقراطياً، من أنصار اشتراكية إصلاحية. أصدر عام ١٩٣٦ كتاب «القضايا الاجتماعية الكبرى»، وكان قد بدأ بنشر فصوله عام ١٩٣٢

في مقال له بعنوان «المرأة والوطن» (١٩٣٤) يبين عبد الرحمن الشهبندر فضل المرأة في خلق الأوطان، فيقول: «فللمرأة والحالة هذه سلطان يكاد يكون قاهراً في تكييف الأسرة وطبعها بالطابع الذي يروقها ويتفق مع غرائزها. لا جرم أنها هي التي تؤسس الوطن بأيديها ـ لأن التي تعلم الطفل تعظيم الحجر الذي نشأ فيه وتبجيل البيت الذي اتكأ على جدرانه هي التي تعلمه تقديس الوطن الذي نما تحت سمائه وارتوى من مائه وانتعش من هوائه»[٣٥]. وجاء في كلمته في تأبين الشاعر الزهاوي (١٩٣٦):

---

[٣٤] نفس المصدر، ص ٢٠٥،١٧٩.

[٣٥] في: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الشهبندر، المجلد الثالث ـ المقالات، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٣، ص ٤٢٧..

«فكما أن الوطن يجب أن يكون حراً، كذلك المرأة، وهي سيدة الوطن، يجب أن تكون حرة»[٣٦].

في كتابه «القضايا الاجتماعية في العالم العربي» يستعرض الكاتب ـ مستنداً إلى مصادر غربية عديدة (اتكنسن، وسترمارك، سبنسر، بسايندر، سبارغو + أرنر، وحتى أنغلز) ـ تطور أشكال الأسرة عبر التاريخ من الزواج الجماعي إلى الزواج الأحادي، عبر زواج الضمد (تعدد الأزواج) وزواج الضر (تعدد الزوجات). ويرى أن زواج الضر جاء مع انتقال المجتمع البشري من الشيوعية الهمجية الخالية (أي الغابرة) إلى عصر الملكية الخاصة والطبقات الاجتماعية. ويعبّر عن رفضه للزواج الضري وللطلاق السهل. ويقترح تصعيب الطلاق بزيادة نفقاته: «لأنه إذا زيدت نفقات الطلاق في محاكمنا زيادة معقولة، بحيث لا يجعل الطلاق ميزة يتمتع بها الأغنياء فقط، فالروابط الزوجية تكون أمتن وأسس البيت تكون أقوى على مقاومة الزعازع العائلية والعواصف الشقية» (يقصد: بين الجنسين). من بين جميع أشكال الزواج يفضّل الكاتب الزواج الأحادي، لمصلحة المرأة، ولمصلحة الأولاد، وكذلك لأنه الشكل الأنسب لإقامة الأسر الصغيرة. فهو يدعو إلى تحديد النسل، لأسباب اقتصادية وتربوية[٣٧].

ويدافع الكاتب عن الأسرة والزواج: أولاً، ضد الإباحية التي يظن أن الشيوعية (الماركسية) تدعو إليها. يقول: «ففي بلاد الروسيا اليوم لا يوجد ـ أمام القانون ـ زواج أو أسرة بالمعنى المفهوم، وإن وجدوا فبقوة العادة والاستمرار». بالطبع، هذه المعلومة غير صحيحة على صعيد الواقع، تعود ـ برأيي ـ إما إلى تأثر الكاتب بالدعاية البورجوازية أو إلى الخلط بين

---

[٣٦] في المصدر السابق، ص ٤٩١.

[٣٧] في: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الشهبندر، المجلد الأول، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٣، ص ١٠ ـ ٣٩، وخاصة ص ٣٥.

الحرية الجنسية النسبية التي طرأت بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ وبين الإباحية المعادية للزواج والأسرة. ثانياً، ضد البغاء، رافضاً الرأي بأن «البغاء الرسمي هو حصن لأهل العفاف أو (صمّام أمان) يُفرِّج به الضغط الناشئ عن القوى البشرية الاندفاعية». ثالثاً، ضد الانقلابات الاقتصادية الحديثة في الغرب التي تهدد الوحدة البيتية من أساسها. ثم يتساءل: «فهل تبلغ الحاجة الاقتصادية في العالم العربي يا ترى مبلغاً تضطر معه المرأة إلى هجر بيتها في طلب الرزق، كما تفعل زميلتها الغربية، أم يبقى لديها متسع تحافظ فيه على القيام بوظائفها الطبيعية التي خلقت في بدنها منذ ظهر هذا المخلوق الذي ندعوه بشراً على ظهر الأرض؟». على أن الكاتب ليس ضد عمل المرأة في جميع الأحوال: «بل أرى أن العمل الذي يقوم بأود البنت، فيحول دون تهافتها على أول عريس تلقاه، خير من بقائها كلا على عاتق أهلها، بحيث تعرض في سوق الزواج بأرخص الأسعار... إننا نريد أن يعمل النساء، ولكن في الحدود المستبانة من روح كلامنا وفي المنطقة التي تعيّنها لهن الخلقة والطبيعة. والقاعدة التي يمكن الركون إليها في هذا الصدد هي أن يكون عمل المرأة الخارجي هو لدفع الحاجة أكثر منه لجلب الثروة». كما أنه ليس ضد الاستقلال الاقتصادي للمرأة قبل الزواج، شرط تزويدها بالتربية العلمية التي تؤهلها له، كي لا تكون عبئاً على أهلها ولا ترتمي على أول خطيب تصادفه. غير أن الكاتب ينفي إمكانية الاستقلال الاقتصادي بالنسبة للأم، «فهي لا تلد الأولاد وتتركهم وشأنهم، بل تستمر في تربيتهم إلى أن يعتمدوا على النفس. وهذا ما يحتم عليها الالتجاء إلى الرجل وطلب معونته»[٣٨].

من الواضح أن آراء عبد الرحمن الشهبندر بخصوص حقوق المرأة ليست ثورية، لكنها مع ذلك لا تقل أهمية عن آراء معاصريه من

[٣٨] المصدر السابق، ص ٣٧، ٣٦، ٣٠ ـ ٣١، ٣٨ على التوالي.

أنصار المرأة. الجديد بالاهتمام لدى هذا المفكر نقله للنقاش بخصوص العلاقة بين الجنسين إلى مستوى جديد أرحب، وبالتالي طرحه لمشاكل مغفولة، أحياناً قبل أن تصبح راهنة. فليست القضية بالنسبة له هي المفاضلة بين الرجل والمرأة، ولا تأويل النصوص الدينية لصالح المرأة، ولا البرهان على مشروعية حقوقها. فهذه مسائل تجاوزها الكاتب. القضية بالنسبة له اجتماعية اقتصادية تربوية، تتجلّى في البحث عن الحلول الأنسب لصالح المجتمع وسعادة الأسرة وخير الأطفال.

هذا الخط سوف يسير عليه فيما بعد الكتّاب التقدميون العرب، بعد عقدين أو أكثر من الزمن. وهنا تكمن ريادة عبد الرحمن الشهبندر.

سلامة موسى

ولد سلامة موسى في إحدى قرى مديرية الشرقية بمصر عام ١٨٨٧. نال تعليمه العالي في إنكلترا، ومن هناك تبنى الاشتراكية الفابية. بدأ حياته القلمية باكراً، منذ ١٩٠٩. في عام ١٩١٢ ألّف كتاباً عن الاشتراكية. وبلغ مجموع ما ألّفه نحواً من أربعين كتاباً في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع. شارك عام ١٩٢٠ في تأسيس الحزب الاشتراكي بمصر. أصدر عام ١٩١٤ أول مجلة أسبوعية مصرية (المستقبل)، واشتغل بتحرير «الهلال» (١٩٢٣ - ١٩٢٩)، وحرر في «البلاغ» وأصدر «المجلة الجديدة». لاقى اضطهاداً من الحكومات المصرية في عهد الملكية، وسجن بتهمة التآمر على النظام الملكي، ومُنع نشر كتب ومقالات له بتهمة الشيوعية. يقال إنه أول من كتب بالعربية عن الاشتراكية والتفسير المادي للتاريخ والتحليل النفسي[٣٩]. كان مصروي النزعة كقاسم أمين ولطفي السيد، دون أن يغفل

---

[٣٩] انظر مقدمة يوسف أحمد حمودة لكتاب سلامة موسى: الأدب والحياة، دار النشر المصرية، القاهرة ١٩٥٦، ص ٣ — ١٠.

عن أهمية رابطة اللغة، يرى الاندماج في الثقافة الأوروبية[٤٠]. لكن في أواخر حياته تعدّل موقفه مع توجّه مصر الناصرية نحو العروبة. توفي عام ١٩٥٨. هو إذن كاتب مخضرم، يشمل نشاطه هذه المرحلة والتي تليها.

يدعو سلامة موسى المرأة لأن تكون شريكة للرجل وزميلة، لا لعبة يلهو بها ولا خادمة. فهي إنسان له جميع الحقوق الإنسانية التي للرجل. وعليها أن لا تقبل أن يُنكر عليها أحد هذه الحقوق أو أن يعيّن لها طراز حياتها. يجب أن تخرج إلى الحياة الاجتماعية وأن تعمل، لأن البيت أصغر من أن يستوعب كل إنسانيتها، كل عقلها وقلبها ونشاطها. يخاطبها بالقول: «إن الرجال يتهمونك بأنك غير ذكية، غير شجاعة، غير سخية، غير بصيرة، لم تتفوقي في الاختراع أو الإكتشاف، ولم تبرزي في العلوم أو الفنون. وكل هذه التهم صحيحة. ولكنها صحيحة، لأنك تمضين حياتك محبوسة بين أربعة جدران في البيت. ولو قُدِّر لنا نحن الرجال أن نُحبس كذلك لكنا في هذه الحال التي تُتهمين أنت بها. ذلك أن الذكاء والشجاعة والسخاء والتبصر والاختراع والاكتشاف، كل هذه الأشياء هي بعض النشاط الاجتماعي الذي يدعونا إليه المجتمع، ويبعث فينا ـ حين نختلط به ونتفاعل معه ـ تلك العواطف التي تحثنا على النشاط الذهني أو الجسمي». فالحياة الاجتماعية في التربية والتعليم أهم من المدرسة والجامعة، لأن فيها يعيش المرء تجاربه ويكسب الخبرة والحكمة، وفيها تتكون القيم والفضائل. «فإذا حرمنا إنساناً من الاختلاط بالمجتمع، والإنتاج للمجتمع، فإننا بذلك نحرمه الإحساس الاجتماعي بكل ما يحمل هذا الإحساس من مسؤولية

---

[٤٠] انظر مقالات سلامة موسى: إلى أيهما نحن أقرب، الشرق أم الغرب (١٩٢٨)، التردد بين الشرق والغرب (١٩٢٨)، الشرق شرق والغرب غرب (١٩٣٠)، في: الشرق والغرب، إعداد محمد كامل الخطيب، القسم الأول، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١، ص ٢٨٧ ـ ٣١٦، ٤٠٨ ـ ٤١٧. مختارات سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة (١٩٢٣ أو ١٩٢٤)، ص ٢١٦ ـ ٢٦٤.

وفضيلة وشرف وإنسانية. وهذا هو حال المرأة، كما نعاملها الآن». لذلك فإن «ما تفهمه المرأة المصرية في عصرنا من الشرف هو الشرف الجنسي، ولكننا نحن الرجال نفهم أيضاً معاني الشرف الأخرى في السياسة والصناعة والتجارة والأدب والاجتماع»[41].ويشير الكاتب هنا إلى الحدود الداخلية التي تقيمها المرأة لنفسها وتجعلها نفسياً واجتماعياً في الحجاب، رغم تحطم الحدود الخارجية ونوالها قسطاً كبيراً من الحرية.

أما أعمال البيت فلا تحتاج إلى ذكاء كبير، كما أن أعباءها قلّت كثيراً في المدنية الحديثة، وأصبحت النساء في بلادنا، وخاصة الثريات والمتوسطات، شبه عاطلات عن العمل، مع ما في هذه البطالة من مساوئ. في مقدمة هذه المساوئ عدم الشعور بالكرامة الذاتية. ذلك لأن ما يُكسبنا الكرامة الذاتية هو إحساسنا بأننا ننتج وننفع. فإذا أضيف إلى الإنتاج كسب مالي نعيش به، عندئذ تكون لنا كرامة ذاتية واجتماعية أيضاً. في حال البطالة يستطيع الرجل أن يشغل فراغه في النشاط الاجتماعي، لكن المرأة لا تجد في مجتمعنا الانفصالي ما يتيح لها هذا النشاط، فتقعد في البيت وحيدة منعزلة، وتستسلم لهواجس انفرادية أو جنسية أو إجرامية، أو لعادات اجتماعية سيئة. «إن كل امرأة فاضلة يجب أن تعمل، وأن تحس أنها تنتج للمجتمع أكثر مما تستهلك. ولست أنسى أن إنتاج الأبناء هو أعظم أنواع الإنتاج وأشرفه. ولكن المرأة لا تقضي عمرها كله أو ٣٦٥ يوماً في السنة في هذا الإنتاج. ثم هي قد تكون عاقراً، فلم نحرمها أنواع الإنتاج الأخرى؟». ومن الأفضل للمرأة أن تتعلم مهنة وتعمل بها قبل الزواج، فهي عندئذ تختار زوجها عن حب وتقدير، لا لمجرد أنه سيعيلها. من أجل ذلك عليها أن تتعرف عليه قبل الزواج، فتدرس أخلاقه وأهدافه وفلسفته في الحياة، وتتأكد من أنه ليس مزواجاً مطلاقاً، أو من

---

[41] سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، الشركة العربية، (القاهرة) ١٩٥٦، ص ٧ ــ ٨، ٣٤، ٣٦ على التوالي.

الذين يتزوجون بأكثر من واحدة... هكذا يدعو الكاتب إلى الاختلاط بين الجنسين، ولا يعتبر المجتمع الذي يفصل بينهما مجتمعاً، بل «منفصلاً». ومن مساوئ الانفصال بين الجنسين أنه «يجعلنا لا نفهم الطراز الذي نحبه من النساء أو الرجال. أي لا نعرف كيف نحب. وعندئذ نتزوج للزواج فقط، وليس لما ننتظره في الزواج من سعادة وهناء»[42]

قد لا يكون سلامة موسى قد أضاف الكثير من الجوهري إلى ما قاله من سبقه من العرب في الكتابة عن حقوق المرأة، وإنما في الغالب توسّع وتعمّق في المقولات المطروحة. لكن هناك على الأقل استثناءان، أولهما تناوله بالبحث للفصل بين الرجال والنساء من الناحية الجنسية. برأيه، أن الفصل بين الجنسين هو علة الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيواناً مريضاً يفترس الصبيان ويحرفهم عن رجولتهم القادمة. ولهذا أهميته مع تأخر الزواج في وسطنا الاجتماعي. صحيح أن سن الزواج تتأخر أيضاً في أوروبا وأمريكا، «ولكن هناك الاختلاط وهنا الانفصال. والشاب هناك يختلط بالفتاة، فتستقيم خيالاته الجنسية، لأنها هي هدفه وهو يراها كل يوم بل كل ساعة، ولا يعرف كيف يتخيّل شيئاً آخر غيرها. فهو سوي. ولكن هذا الشاب المصري لا يجد غير الشبان الذكور في سنه، فهو ينقل إليهم استطلاعه الجنسي ويتخيل جمالهم، لأنه لا يرى غيرهم هدفاً لغريزته. وهو لذلك شاذ»[43]. فـ«الغريزة الجنسية، إذا لم تجد هدفها السوي، رضيت بالهدف الزائف، الشاذ»[44]. الرجعيون يعتبرون الاختلاط رذيلة، «مع أنه لباب الشرف وصميم الأخلاق الاجتماعية العليا»[45]. هنا نلاحظ أن الكاتب يغفل عن الأسباب النفسانية المتعلقة

---

(42) المصدر السابق، ص ٥٤؛ ٨٦، ٧٦

(43) نفس المصدر، ص ٣٠

(44) سلامة موسى: الأدب والحياة، دار النشر المصرية، القاهرة (١٩٥٦)، ص ١٥٢.

(45) سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، ص ٣١

عادة بحياة الطفولة، والتي تدفع إلـى الجنس المثلي رغم الاختلاط بين الجنسين، كما هو مشاهد في المجتمعات الغربية خاصة. جدير بالذكر أن الشاعر الزهاوي كان في عام ١٩١٠ قد أشار إلى اللواط كأحد نتائج حجب النساء، كما أشار إلى ذلك أيضاً الطاهر الحداد، لكن لم يقم أي منهما بدراسة هذه المسألة.

الاستثناء الأساسي الثاني هو تعليل حجب النساء تاريخياً نفسانياً. فالأصل البدائي لحجب المرأة هو الصيد، الذي اقتصر على الرجال، الذي عني قتل حيوان الصيد ونزف دمه أو نزف دم الصياد وموته. من هنا نشأ شؤم الدم: فكان أعظم ما يخافه الرجل البدائي هو رؤية الدم في غير الطريدة. ولما كانت المرأة تنزف دماً في العادة الشهرية وفي الولادة، أصبحت نجسة، يتجنبها جماعة الصيادين بضعة أيام قبل الخروج للصيد. وعندما ظهرت الزراعة، عادت المرأة بعد زمن زميلة للرجل. أما لدى الأمم البدوية فقد جاء الغزو، وعاد شؤم الدم. فكان سبباً آخر للحجاب، «لأن الغزو يجعل الغزاة عرضة للقتل أكثر من الصيد». ومن الغزو نشأ الرق، فكان سبباً ثالثاً للحجاب، إذ «أن القبيلة التي كانت تغزو قبيلة أخرى وتتغلب عليها كانت تقتل رجالها أو تستعبدهم ثم تسبي النساء، أي تخطفهن، وتبيعهن. والمرأة التي يقتنيها الرجل بعد أن يؤدي ثمنها يستطيع أن يفعل بها ما يشاء. وهو بعيد كل البعد لهذا السبب عن قبول فكرة المساواة بين الجنسين». «واحتقار الرجل لجاريته كان ينتقل بالمحاكاة السيكولوجية إلى زوجته الحرة. ثم يعمّ الشعب كله احتقار المرأة» يقول الكاتب، إننا نختلف الآن عن أسلافنا القدماء، فلا نقول إن المرأة نجسة، بل هي «رقيقة لطيفة يجب أن نربأ بها عن مفاسد المجتمع. والنتيجة واحدة في الحالين، وهي استبعادها عن النشاط الاجتماعي والثقافي والإنساني»[٤٦].

---

[٤٦] المصدر السابق، ص ١٩، ٢١، ٢٢، ٣٦.

بخصوص الحجاب كان لسلامة موسى رأي آخر، وهو أن الحجاب لا يعود بأصله إلى الإسلام، بل هو «ضرب من الاستعباد منشؤه طبيعة البلاد الحارة التي ظهر فيها»، إذ «أن المرأة في البلاد الحارة تبلغ سن البلوغ الجنسي وهي بعد في الحادية أو الثانية عشر من عمرها، أي قبلما ينضج عقلها. فأصبح من دواعي بقاء تلك الأمم التي تسكن البلاد الحارة وحفظ أنسابها أن تمنع البنات من مخالطة الشبان خوفاً من أن تدفعهن شهواتهن إلى الاختلاط بالذكور. لأنهن يكن في تلك السن قاصرات، ليس لهن من عقلهن رادع يردعهن عن الاستسلام للشهوات»[٤٧].

هذا التعليل للظواهر الاجتماعية بالمناخ سبق أن قال به ابن خلدون، وهو بالطبع غير ثابت علمياً. فالحرارة على خط الاستواء أعلى منها في بلاد العرب، مع ذلك فإن نساء إفريقيا السوداء لا يحجبن عن الرجال حتى أثداءهن.

[٤٧] مختارات سلامة موسى، ص ٩٥ — ٩٦

الفصل الرابع

مرحلة التحرر الوطني والمدّ القومي

وُضعت حجر الأساس لهذه المرحلة في حرب الدفاع عن فلسطين (١٩٤٨)، ودُشنت بالانقلابات العسكرية في سوريا (١٩٤٩) وحركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر في مصر (١٩٥٢)، والقضاء على الملكية في العراق (١٩٥٨). في الفترة الأولى من هذه المرحلة زال الاستعمار المباشر، وبزواله غربت شمس البورجوازية التقليدية، وتبوأت فئات من الطبقة الوسطى قيادة المجتمع. كانت مرحلة مضطربة، استمرت حتى حرب ١٩٧٣ مع إسرائيل، وانتهت مع الفورة البترولية التي تبعت تلك الحرب. خلافاً لما كان يُتوقع، لم يكن للبورجوازية الصغيرة الحاكمة اهتمام خاص بمسألة المرأة، إلا بقدر ما يخدم سلطتها. وفي حين كانت البورجوازية السابقة تسمح في ظل ديموقراطيتها المستوردة من الغرب بالنضال في سبيل حقوق المرأة، فإن الأنظمة التحررية للبورجوازية الصغيرة لم تكن لتسمح بأي نضال إلا بقيادتها. وقد أعطت ببساطة للمرأة حقوقها السياسية، إنما في الوقت الذي أصبحت فيه مثل هذه الحقوق، حتى للرجال، صورية. الهمّ الرئيسي لتلك الأنظمة كان محاربة الاستعمار وتحقيق إصلاحات اجتماعية اقتصادية من أجل التنمية والتخلص من التخلف، إلى جانب مساعيها للوحدة العربية[1].

---

[1] «السيدة جهان الحلو من فلسطين تعرضت للاضطهاد المزدوج الذي تعانيه المرأة الفلسطينية. اضطهاد العدو واضطهاد الثورة. وتذكرت حواراً لها مع مسؤول قيادي، رأى حرصها على العمل وسط النساء الفلسطينيات، فسألها باستنكار: أأنت معنا لتحرري فلسطين أم المرأة الفلسطينية؟!». عامر بدر حسون: محكمة النساء العربية، في مجلة: النهج، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥، ص ٢٦٨ ــ ٢٦٩.

ما عدا ذلك رأته ثانوياً، بل كانت أميل إلى معارضته بحجة أنه يضر بالثورة وبالمعركة مع العدو الصهيوني. كانت معادية للأحزاب الشيوعية، تعتبر نفسها بديلا لهم، وتستفيد دعاوياً من إيديولوجيتهم. وكانت مهادنة لرجال الدين، في نفس الوقت الذي أبعدتهم عن الحكم والسلطة. والأرجح أنها هادنت هؤلاء من أجل مقاومة أولئك

لذلك كله ترى الكتابات المؤلفة للدفاع عن حقوق المرأة العربية منذ أواسط الخمسينات حتى منعطف السبعينات متواضعة نسبياً، في كمّها وثقلها الفكري، بالمقارنة مع المرحلتين السابقة واللاحقة. مقابل ذلك نلاحظ عموماً في الستينات والسبعينات كثرة الكتب والنشرات الدعائية، الحكومية وشبه الحكومية، عن تطور المرأة في مختلف الأقطار العربية، وخاصة ذات الأنظمة التقدمية، حيث يجري التركيز على منجزات الدولة ومكاسب المرأة في شتى المجالات، والابتعاد عن ذكر أية مشكلة تعاني منها النساء، مما يوهم بعدم الحاجة إلى أي تغيير في أوضاعهن. بالإضافة إلى أن هذه الدعاية تجعل من مظاهر تطور المرأة وتحسّن أحوالها وكأنها منح قُدّمت لها، يعود الفضل فيها للفئات الحاكمة، لا إلى تقدم المجتمع وجهود النساء...

منذ الستينات، وخاصة منذ أوائل السبعينات نشطت أكثر فأكثر الترجمة لأعمال يسارية، ماركسية في المقام الأول، حول تحرر المرأة. فكانت ذات فائدة كبيرة للكتاب المحليين، ناهيك عن فوائدها لعامة القراء. فقد قدّمت للكتّاب العرب أساساً نظرياً، وكذلك نماذج يحسن يمكن الاسترشاد بها. ربما كان أو الكتب المهمة التي تُرجمت في هذا المجال هو «الجنس الآخر» لسيمون دوبوفوار. ومن أشهر الكتب التي ترجمت في أوائل السبعينات:

ـ فريدريش أنغلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ضمن مختارات ماركس أنغلز (موسكو ١٩٧٠) ثم مستقلاً (موسكو ١٩٧٢). ـ لينين والمرأة، ترجمة زينب نبوه (١٩٧٠). ـ هربرت ماركوزه: الحب

والحضارة (١٩٧٠)، و«نحو ثورة جديدة» (١٩٧١). ـ الإشتراكية والمرأة، ترجمة جورج طرابيشي (١٩٧١؟) ـ رايموت رايش: النشاط الجنسي وصراع الطبقات، ترجمة محمد عتياني (١٩٧١). ـ بالوشي ـ هورفات: الثورة الجنسية، ترجمة سامية اسعد (١٩٧١). ـ ويلهلم رايش: الثورة الجنسية، ترجمة محمد عتياني (١٩٧٢). ـ الكسندرا كولنتاي: تحرر المرأة العاملة، ترجمة طرابلسي والحسيني (١٩٧٢)... وغيرها. كانت الترجمات في هذه الفترة بصورة شبه حصرية عن اللغتين الإنكليزية والفرنسية. في المرحلة التالية، منذ أواسط السبعينات نشطت أيضاً الترجمة عن اللغة الروسية.

من الكتاب والأعمال المؤلفة الذين يمكن التنويه بهم في هذه المرحلة: ـ غادة السمان في أعمالها الأدبية التي بدأت في عام ١٩٦٠ وما زالت مستمرة حتى الآن، وهي تتصف بالصدق والجرأة والعمق، من منطلق إنسانوي عروبي، وليبرالي تقدمي. ـ صبري القباني في كتابه التثقيفي «حياتنا الجنسية». ـ لطيفة الزيات في روايتها «الباب المفتوح» (١٩٦٠). ـ بنت الشاطئ في مقالها «المرأة العربية بين الأمس واليوم» (١٩٥٧) وكتابها «المفهوم الإسلامي لتحرر المرأة» (١٩٦٧). ـ خليل أحمد خليل «المرأة العربية وقضايا التغيير» (١٩٧٢). ـ بو علي ياسين في كتابه «الثالوث المحرم» (١٩٧٣). ـ نوال السعداوي (١٩٧٢) وسلوى خماش (١٩٧٣)، اللتان سندرسهما في الفصل التالي... وغيرهم.

الأحزاب السياسية العربية التحررية عموماً، والقومية التقدمية بشكل خاص، أولت مسألة المرأة اهتماماً ثانوياً، مع أن هذه الأحزاب مثّلت البورجوازية الصغيرة المتنورة، قبل أية طبقة اجتماعية أخرى. لقد اعتبرت أن حقوقها هي حقوق كل مواطن، وأن مشاكلها هي مشاكل عامة المواطنين، وبالتالي تُحلّ مشاكلها بحل المشاكل العامة. عندما استلمت هذه الأحزاب لحكم في بلدانها، في الخمسينات والستينات (مصر وسوريا والعراق والجزائر واليمن)، لم يتغيّر الموقف جذرياً، وتحاشت الأحزاب المذكورة الدخول في صراع مع الاتجاه الديني المتزمت من أجل حقوق المرأة. صحيح أنها أنشأت اتحادات نسائية، لكن منظمات شعبية تابعة للسلطة وداعمة لها ضمن صفوف النساء. وصحيح أنها أشركت عناصر نسائية في المجالس التمثيلية والوزارات والإدارات العليا، لكن لمجرد أنه يجب أن يكون للمرأة تواجد في هذه المواقع، أي دون ن يكون لهذه العناصر النسائية أيّ توجّه نسوي خاص مميّز عن الجماعة الحاكمة. الناحية الإيجابية التي يمكن أن تسجّل لهذه الأحزاب بعد استلامها الحكم هي فتح الأبواب مشرّعة لتعلّم النساء في مؤسساتها التعليمية، ولعملهن في إدارات الدولة ومعاملها.

في دستور حزب البعث لعام ١٩٤٧ ورد التالي فيما يتعلق بالمرأة والأسرة: « - تتمتع المرأة بحقوق المواطن كلها. والحزب يناضل في سبيل رفع مستوى المرأة حتى تصبح جديرة بتمتعها بهذه الحقوق». «الأسرة خلية المجتمع الأساسية، وعلى الدولة حمايتها وتنميتها وإسعادها. - النسل أمانة في عنق الأسرة أولاً والدولة ثانياً، وعليهما العمل على تكثيره والعناية بصحته وتربيته. - الزواج واجب قومي وعلى الدولة تشجيعه وتسهيله ومراقبته»[٢]

[٢] دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، في: نضال البعث، الجزء الأول، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٣، ص ١٧٥، ١٧٨

وفي كتابات قادة الحزب ومفكريه ندر أن زاد فحوى الكلام عما جاء في الدستور، هذا إن صدف أن جرى الحديث عن المرأة خارج إطار خطب التحريض السياسي ومقالات الدعاية الإيديولوجية. وهناك استثناءان: كتاب في عام ١٩٥٣، وتقرير عقائدي في عام ١٩٦٣.

الأول للسياسي الأردني والقيادي البعثي: منيف الرزاز. يقول الكاتب، إننا ورثنا نظاماً اجتماعياً من العهود التركية يقوم على الحد والقيد: فهناك حد قاس وعنيف بين الرجل والمرأة، وبين الكبير والصغير، وبين الغني والفقير. وثمة عصبية عائلية عمياء، تقتل الاستقلال الشخصي وروح النضال في الحياة، وتربط البنت بأسرتها قبل وبعد الزواج ارتباطاً لا ينفصم. يقابل هذا نظام جديد، جاءنا من الغرب، يقوم على الحرية الشخصية والمساواة الاجتماعية بين الأفراد، إنما يقوم أيضاً على الأنانية وروح المنافسة وسيطرة عامل الكسب الرأسمالي، الأمر الذي يجعل العلاقات ضمن الأسرة واهية أو معدومة. «نشأ من اختلاط هذين النظامين عندنا: النظام الموروث والنظام الطارئ، وعدم توازنهما، فوضى لا حدّ لها نشاهدها حتى الآن في كل مجال من مجالات حياتنا الاجتماعية. فبينما انطلقت المرأة في بعض الأوساط من حجابها وسفرت ودخلت الحياة العامة، وأصبحت مالكة لإرادتها ولمصيرها، مازالت المرأة في بعض الأوساط الأخرى كعهدنا بها في الماضي القريب. وبينما يدافع البعض عن وجوب تساوي المرأة والرجل في كل حقول الحياة، نرى البعض الآخر ما زال يؤمن بوجوب رجوع المرأة لبيتها وبقائها فيه كما كانت في العهد الماضي». «ولو عرفت بلادنا كيف تمزج فردية الغرب بعائلية الشرق، وتحفظ علاقة الأسرة مع قوة شخصية الفرد، وتنمي مسؤولية الفرد مع بقاء عاطفة المحبة والرحمة لعملت الشيء الكثير. وما أظن امتزاج الشرق بالغرب إلا مؤدياً إلى هذه النتيجة، وبخاصة إذا عرفنا كيف تسير وكيف نطبع سيرنا بطابعنا الخاص»[٣].

---

[٣] منيف الرزاز. معالم الحياة العربية الجديدة (ط ١ = ١٩٥٣)، ط ٤ عن دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٢٦ ـــ ٢٣٣، خاصة ص ٢٢٩، ٢٣٣

يقول الكاتب. إن مشكلة المرأة شغلت الكثير من أذهان الناس خلال نصف القرن الأخير، وما زال النقاش يدور حولها على نفس المستوى الذي بدأ فيه، «رغم أن المرأة نفسها قد بدأت في حل هذه المشكلة عمليا منذ زمن طويل، دون انتظار نتيجة هذا النقاش». حتى نساء الكثيرين من أنصار الحجاب دخلن واقعيا إلى الحياة العامة، مما يشير إلى أن الحنين إلى الماضي هو الذي يدفع هؤلاء إلى الدفاع عن حَجْر المرأة، إضافة إلى ما يجدونه من انحلال خلقي لدى بعض المجدّدين. والكاتب يبدي استغرابه للمطالبة بأن يكون للنساء حياة مختلفة كل الاختلاف عن حياة الرجال، إذ لا يجد هو تلك الفروق بينهما، وإنما هي فروق فردية أكثر مما هي فروق بين الجنسين. أما ما يقال عن الأمومة، وحتى عن عاطفية المرأة وما إلى ذلك، فمثل هذه الفروق لا تمنع من أن تمارس المرأة حقوق المواطنين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية. ثم هناك عوامل جديدة تفرض نفسها: تعلّم المرأة والحاجة إلى عملها وحاجتها إلى العمل في الظروف الاقتصادية الحالية، وتوفر وقت الفراغ لديها بسبب الاختراعات الحديثة. أما ما يقال عن أن الإسلام يبيح هذا ويحرّم ذاك، فلا يُعتمد به، لأن الإسلام مرن ولا يقف دون مصلحة المجتمع، كما أن القرآن «حمّال أوجه»، كما قال علي بن أبي طالب، ويسمح بالاجتهادات الموافقة للعصر الحديث. ويخلص الكاتب إلى أن المرأة مواطن، ولها جميع حقوق المواطنين. «والمعركة التي على المرأة أن تخوضها في المستقبل القريب هي معركة المواطن ضد عوامل ضعف الوطن، لا معركة المرأة ضد الرجل التي آن لها أن تنتهي». وهنا يهاجم الكاتب الأحزاب النسائية (يقصد: المنظمات النسائية) التي نشأت في بعض البلدان العربية، لأنها تفصل العنصر النسائي عن عنصر الرجل في العمل، بدل أن تدمج المرأة مع الرجل في أحزاب جديدة بنّاءة[1].

---

[1] المصدر السابق، ص ٢٣٤ ــ ٢٤١، وخاصة ص ٢٣٤، ٢٣٧.

ويتناول الكاتب مسألة المرأة من الناحية الأخلاقية، فيؤكد أن الأخلاق مرتبطة بالمجتمع وأحواله. ويهاجم أخلاق المجتمع القديم (في العهود التركية) التي كانت أخلاق نواهي وأخلاق سادة وعبيد. فأخلاق النواهي التي تقوم على الحواجز والقيود غير صالحة، لأن مآلها إلى انطلاق الغرائز دون حدود لدى زوال الحواجز والقيود. كما أنها أخلاق مزدوجة، إذ رغم تشدد المجتمع في حجاب المرأة المدينية مثلاً، لم ير مانعاً من سفور الفلاحات العاملات في الأرض. أما الأخلاق الحقيقية فلا تكون إلا مع الحرية والاختيار. «إن الحرية مع ذلك لا تعني إطلاق الغرائز على سجيتها ولكنها تعني إطلاق العقول والنفوس والعواطف إطلاقاً لا يحق تقييده إلا حين يصطدم مع مصلحة المجتمع ويتناقض معها. أما الغرائز فلن يفيد كبتها وتقييدها، وإنما يفيد توجيهها وتكييفها حتى تتفق مع كرامة الإنسانية ومع المجتمع الصالح»(*).

المصدر الثاني هو التقرير العقائدي المقدم إلى المؤتمر القومي السادس للحزب المنعقد في تشرين الأول ١٩٦٣، وقد سمي «بعض المنطلقات النظرية». يعبّر التقرير عن فكر اليسار الذي رجحت كفته في هذا المؤتمر. في القسم المتعلق بموضوع الحرية وممارسة الديمقراطية الشعبية يؤكد التقرير على «أن الممارسة الكاملة للديمقراطية الشعبية ستبقى مبتورة، ما دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع. لذا أصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديمقراطية، بالإضافة إلى كونها ضرورة إنسانية». ويرى أن النظرة الدونية للمرأة هي جزء من أديولوجيا المجتمع الإقطاعي العشائري، وأن التعليم وحده غير كاف لإنجاز مهمة تحرير المرأة، كما أن التطور العفوي سيجعل جوانب سير التطور العربي مختلفة وغير متجانسة. صحيح، «إن انحسار النفوذ الاستعماري، وتفكك النظام الإقطاعي العشائري وانتشار التعليم قد دفع بقضية تحرير المرأة خطوات إلى الأمام، إلا أن المجتمع

(*) نفس المصدر، ص ٢٥٠ ـــ ٢٥٩، وخاصة ص ٢٥٧.

الاشتراكي هو وحده الذي يوفِّر ظروفاً موضوعيــة لتحريـر المـرأة علـى نحـو سريع وجذري». ويهاجم التقرير أيضاً الطريقة البورجوازية في تحرير المـرأة باعتبارها سطحية وشكلية، ومنافية للجوانب الإيجابية في التقاليد العربية، ومعرقلة في الوقت نفسه لقضيــة البنـاء الاشـتراكي. لذلـك يـرى «أن حريـة المرأة الحقيقية لا يمكن أن تتوفر إلا بالنضال علـى جبـهتين: النضـال ضـد الأطر والتقاليد والعادات المتخلفة، والنضال ضد المفهوم البورجوازي الشكلي للحرية، وربط هذا المفهوم الجديـد لحريـة المـرأة بقضيـة البنـاء الاشـتراكي للمجتمع العربي»[٦]. بـهذا تكـون قضيـة المـرأة جـزءاً مـن قضيـة التحويـل الاشتراكي للمجتمع، دون حتى استقلالية نسبية، مـع محاربـة المنجـزات البورجوازية في هذا المجال.

نزار قباني

نزار قباني شاعر دمشقي، بدأ منذ الأربعينات في نشر قصــائده. اشـتهر بالغزل، ولم يلـق اعترافاً بشاعريته مـن قبـل رجـال النقـد والأدب حتـى الستينات. بعد هزيمة ١٩٦٧ وتناول الشـاعر بجـرأة وحـدّة لقضايـا وطنيـة وقومية في شعره، تغيّرت النظرة إليـه. ونـال اعتبـاره إلـى حـدّ بعيـد منـذ السبعينات، وهو يعدّ اليوم من كبار شـعراء الوطـن العربـي. غـير أنـه كـان للشاعر منذ البداية، ورغم هجوم الثقافة المؤسساتية عليـه، معجبـون وقـراء كُثُر، وخاصة في أوساط الشبيبة، وبالأخص الشبيبة النسائية. برأيي، تعود

---

[٦] بعض المنطلقات النظرية، في: نضال البعث، الجزء السادس، دار الطليعة، بـيروت ١٩٦٥، ص ٢٨٠ ــ ٢٨١. انظر بهذا الخصوص أيضاً دراسة: نجلاء نصير بشـور: مكانـة المـرأة في التنظيمات والأحزاب السياسية الوحدوية، وتعقيبي حكمت أبو زيد وسعد الدين إبراهيـم، في: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحـدة العربيـة، بـيروت ١٩٨٢، ص ٢٠٩ ــ ٢٢٨.

شعبية الشاعر إلى أن الحب كان موضوع شعره الأول، بل شبه الوحيد، وأنه خاض فيه بصدق وجرأة، بأفكار بسيطة ومباشرة، وبلغة سهلة وموسيقية رقيقة تمسّ أعماق العاشقين ومن هم في سن العشق من النساء والرجال. من خلال اطلاعاتي أميل إلى الحكم، بأنه أفضل ممثلي الاتجاه البورجوازي في تحرير المرأة منذ الخمسينات، على الأقل في سوريا. في الستينات قال أكثر أشعاره دعوة لتحرر المرأة وأكثرها مدافعة عن حقوقها. وفيها كان له أقوى الفاعلية والتأثير في هذا المجال. وعلى العموم يعدّ نزار قباني، على طريقته البورجوازية، من أكثر المثقفين العرب مناصرة للمرأة، ويستحق مثل الزهاوي منها لذلك «وسام حواء»، لو وُجد مثل هذا الوسام.

يتقدم نزار قباني إلى المرأة كعاشق، ويخاطب فيها الأنثى وقلب الأنثى. وكأي شاعر غزل يتحدث عن الجمال، إنما جمال المحبوبة وجمال أعضاء المحبوبة كأنثى، وليس كملكة جمال بمواصفات جسدية معينة. وهذا ما يحبّب المرأة بجسدها الأنثوي العادي. هكذا تحسّ أية فتاة (عادية) بأنها مقصودة بهذا الشعر، وأنها ذات قيمة، وأنها مرغوبة كما هي. مثل هذه العلاقة تأخذ بعقل القارئة، وتنتظر من حبيب المستقبل أن يتكلم إليها ويعاملها بالرقة والمحبة والتبجيل التي يخاطب فيها الشاعر محبوبته. ومما يزيد في قوة التأثير أن الشاعر كثيراً ما يتحدث بلسان الفتاة، مما يسهّل حدوث التماهي بين القارئة ومحبوبة الشاعر[٧]:

كنتُ أعدو في غابة اللوز.. لمّا
قال عنّي، أمّهاهُ، إنّي حُلوةْ
قال ما قال.. فالقميصُ جحيمٌ
فوقَ صدري، والثوبُ يقطرُ نشوةْ

---

[٧] نزار قباني: أنت لي (١٩٥٠)، في: الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الأول، منشورات نزار قباني، بيروت (بلا تاريخ نشر)، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

وروى لي عن ناهديَّ حكايا
فهما جدولا نبيذٍ وقهوهْ
أأنا حلوةٌ؟ وأيقظ أنثى
في عروقي وشقّ للنور كُوّه

فهو يثير فيها الأنثى ويفتح عينيها على عالم جديد جميل. يجعلها تهتم بنفسها، بعطرها، بتسريحتها، بلباسها، كي تلقى لدى حبيبها المجهول ما تلقاه حبيبة الشاعر. يحبّبها بالرجل ويوقظ فيها الرغبة به، ويسوّغ لها هذه الرغبة، بل ويقنعها بأن الحب ضروري للإنسان كالشمس والهواء، وأن الحياة لا معنى لها بدون الحب. الحب بين الرجل والمرأة هو القيمة العليا التي لا تدانيها قيمة أخرى في جميع أعمال الشاعر. ربما باستثناء حب الوطن. الحب بين الرجل والمرأة فوق المال والتقاليد والمعتقدات، الحب هو الذي يجعل الإنسان إنساناً[٨]:

لولا المحبة في جوانحه
ما أصبح الإنسان إنسانا..
هذا الهوى ضوءٌ بداخلنا
ورفيقنا.. ورفيق نجوانا
طفلٌ نداريه ونعبُدُه
مهما بكى معنا وأبكانا

ويدعو الشاعر المرأة إلى التمتع بالحب، مركزاً على المداعبات أكثر مما على الجنس (الكامل)، فهذا يأتي نتيجة الحب. يقول لقارئته: تقدّمي وتحرري وحبّي، ولا تهتمي لكلام الناس، فبالحب تكبرين. لا تخافي ولا ترتابي، فما من غضاضة في الهوى. وهذا النهد الذي تخفيه أثمن ما في العالم. فلمن هو يكبر ويتكوّر؟ ولماذا خلقه الله بهذا الجمال وهذه الفتنة؟

---

[٨] نزار قباني: الرسم بالكلمات (١٩٦٦)، في: الأعمال الشعرية الكاملة، المصدر المذكور، ص ٤٨٧ — ٤٨٨.

أليس قطّك أسعد منك؟ عيشي مفاتن هذه الحياة. أتريدين أن تكوني عقيمة ومقفرة؟ وأن تكون أيامك مكررة مضجرة؟ حبّي وتعرّي ولا تخجلي، فهذا شيء طبيعي:

فغداً شبابك ينطفي مثل الشعاع المضرم
وغداً سيذوي النهد والشفتان منكِ.. فأقدمي
لا تفزعي.. فاللثم للشعراء غير محرّمِ
مجنونةٌ من تحجب النهدين أو هي تحتمي
مجنونةٌ من مرّ عهد شبابها لم تُلثمِ[9]

من هذه الأبيات، نستطيع أن نتصور ردود فعل الأوساط المحافظة وموقف الأهالي والمربين. كانوا يعتبرونه إباحياً مفسداً للبنات. وهو لم يكن يتوانى عن الاستخفاف بأي شيء يحجب المرأة ويمنع عنها علاقة الحب. هذه العلاقة التي يقدّسها الشاعر ويشبهها بالإيمان وأفعال العبادة: من يعصي قلب امرأة يكفر، تقبيل فمها صلاة، عند نهديها يؤمن الإلحاد، يبارك وهج حمرتها المسيح، على صدرها تبرأ جراحات المسيح، الله يرضى عنها لحبّها له، أبصر وجه الله في عينيها، حيث يكون الحب يكون الله.. أنه الرفض الكامل لقيم المجتمع السائدة بخصوص المرأة والحب والجنس، والحرب ضد التعصب والكبت، ضد سجن النساء الكبير، ضد دجالي الدين الذين يستغلون النساء...

أحبّيني... بعيداً عن بلاد القهر والكبتِ
بعيداً عن تعصُّبها
أحبّيني.. بعيداً عن مدينتنا
التي من يوم أن كانت
إليها الحب لا يأتي..
إليها الله.. لا يأتي[10]

---

[9] نزار قباني: قالت لي السمراء (١٩٤٤)، في: الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٧٠.
[10] نزار قباني:قصائد متوحشة (١٩٧٠)، في. الأعمال الشعرية...، ص ٦٥٥.

يقول الشاعر: «كل شيء يتحول بالشعر إلى ديانة، حتى الجنس... أنظر دائماً إلى شعري الجنسي بعيني كاهن. وأفترش شعر حبيبتي كما يفترش المؤمن سجادة صلاة»[11]. فالرجل لم يكن، لا إباحياً ولا ملحداً. لديه قيمه الإنسانية البديلة وإيمانه الخاص. ومن السهل أن نكتشف في أشعاره مبادئ تؤلف أخلاقية معينة للعلاقة بين الجنسين: ضد اصطناع الحب، لا يقبل تزوير الشعور، الحب شرفه ولا يخونه، لا يعدّد علاقاته، يرفض المرأة المتطلبة، لا يرضى أن تكون في ذراعه وذراع الآخرين، ضد طلب الجنس ذاته دون حب، الجنس انسجام كالإبداع وليس نوعاً من الفرار، يحتقر الحصول على امرأة بالدراهم، ضد البغاء، يستنكر خيانة الزوج، والمتاجرة بالحب، والزواج من أجل المال... وها هو يصف لنا نموذج المرأة الذي يدعو قارئاته ليتمثلن به[12]:

ما أكثر الرجال يا سيدي   لا روضة إلا لها طائرُ
تجربةٌ كانت.. وها أنني   نجوت من سحركَ يا ساحر
هل كنتُ إلا مقعداً مُهملاً   يضمّه أثاثك الفاخر
لو كنت أنساناً معي مرةً   ما كان هذا الرجل الآخَرُ

يريد الشاعر من المرأة أن تكون إنسانة، لها رأيها، تجرّب وتختار ولا تتحجج بالأقدار. يريدها أن لا تؤخذ بكلمات الحب الجوفاء، إنما أن تبحث عن رجل يحبّها، وأن لا تقبل بواحد يريدها محظية وراء جدران الحريم. يريدها أن لا تتخدّر بالجاه والإمارة، ولا بالعربات والذهب والامتيازات،

---

[11] نزار قباني: عن الشعر والجنس والثورة (حوار، ١٩٧١)، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٧٢، ص ٥٦.

[12] نزار قباني: حبيبتي (١٩٦١)، في: الأعمال الشعرية...، ص ٤٣١.

وأن تكـون كرامتـها فـوق كـل المغريـات. يريدهـا أن تثـــور علــى واقعــها الظالم[١٣]:

ثوري!. أحبك أن تثوري..
ثوري على شرق السبايا.. والتكايا.. البخور
ثوري على التاريخ، وانتصري على الوهم الكبير
لا ترهبي أحداً. فإن الشمس مقبرة النسور
ثوري على شرقٍ يراك وليمةً فوق السرير

ولا يقصّر الشـاعر في تبيـان الظلـم الـذي يقـع علـىٍ النسـاء في مجتمعنـا العربي، وفي مهاجمته بكلمات عنيفة مؤثرة، وأحيانـاً سـاخرة أو متهكمـة. فالأنثى منذ ولادتها يصدر قرار إعدامها. يعلمونها، وهي صغيرة أن كل مـا فيها عورة. ويصورون لها الجنس غولاً يخنـق الأطفـال ويقتـات بـالعذارى. يخوفونها من عذاب الله، ويهددونها بالسكاكين، إن هي عشـقت. فـترى الفتاة نفسها مجرد موضوع جنس. يربونـــها علـى أن تخجـل من بلوغـها، فيرد الشاعر على ذلك بالتغزل - على لسان الفتـاة - بـدم الطمـث. ويـهاجم الشاعر الأب المتسلّط الذي يخاف من مراهقة ابنته. هكذا أب هو مزيج مـن غباء الترك وعصبية التتر، نساء بيته سباياه وضحايـاه. هو رجـل أنـاني، مريض في محبته، وفي تعصبه، وفي تعنته. لا يسـمح لرجـل أن يقـترب مـن ابنته، ولا يفهم أن هذا ضد الطبيعة. وعلى لسان المرأة يقـارن الشـاعر بـين سلوك الأهل تجاه الفتاة وتجاه الشاب. فهذا الأخ يعود من الماخور سكراناً، كأنه السلطان، ويبقى في عيون الأهل الأجمل والأغلى والأطهر[١٤]:

يعود أخي من الماخور..
مثلَ الديك.. نشوانا..
فسبحان الذي سوّاهُ من ضوءٍ

---

[١٣] نزار قباني: يوميات امرأة لا مبالية (١٩٦٨)، في: الأعمال الشعرية...، ص ٥٧٣

[١٤] المصدر السابق، ص ٦١٢.

ومن فحمٍ رخيص.. نحن سوانا..
وسبحانٌ الذي يمحو خطاياهُ
ولا يمحو خطايانا ..

بمقدرة شعرية يفضح الشاعر الازدواجية الأخلاقية والتناقض والنفاق في موقف المجتمع العربي من المرأة. فالناس يعيشون الحب تهريباً وتزويراً. والرجال في ساعات يقظتهم يسبّون النساء، وفي الليل يضمونهن. يحاسبون المرأة إذا زنت، ولا يسألون الرجل الذي شاركها الفعل. هم لا يرون عاراً غير عار المرأة، كأن ليس لهم شغل سوى حدود زنّارها. فبكارة الأنثى عقدتهم وهاجسهم. فما هذا الشرف الذي يصادر أحلام النساء ويحجر على عواطفهن. ويخاطبهن بالسكين والساطور، هذا الذي يقوم على جماجم النساء؟! ويستنكر الشاعر استغلال الرجال للدين في الطلاق وتعدد الزوجات من أجل متعهم الغريزية[15]:

وقلنا: الله قد شرَّعْ
وعِشْنا في غرائزنا بمستنقعْ
وزوَّرنا كلامِ الله بالشكل الذي ينفعْ
نسينا نُبلَ غايتهِ..
ولم نذكر سوى المضجعْ
ولم نأخذ
سوى زوجاتنا الأربَعْ

لقد جعل الرجل نفسه إلهاً للمرأة، تمتثل له وتحتمله مهما فعل بها. هو في داخلها وحش جميل، تريده وترتعب منه كأنه تنين أو خفاش أو ثعبان أو قرصان. وهو مسرور السيّاف، تراه في ثياب أبيها وأخيها، وفي كل رجال بلدها. وينتقد الشاعر رجال وطنه الذين ما زالت في داخلهم ثقافة أبي جهل، فيتملكون النساء كالسجاد والأبقار، ويهزأون منهن بأنهن

---

(15) المصدر السابق، ص ٦٣٧.

بلا دين ولا عقل، في حين يمارسون معهن حقهم الزوجي بلا شوق ولا ذوق كالثيران، ويتركوهن وسط النار. ويصب الشاعر جام غضبه خاصة على أغنياء النفط، الذين يرهنون التاريخ عند امرأة، ويبيعون الله في جلسة جنس وطرب[١٦]. هؤلاء هم فراخ الإقطاع، عبيد انفعالاتهم، الذين يتخذون الزواج هواية. يخاطب أحدهم بلسان امرأة، فيقول[١٧]:

تمرّغ يا أمير النفط.. فوق وحول لذّاتكْ
كممسحةٍ.. تمرّغ في ضلالاتكْ
لكَ البترول.. فاعصره على قدمي خليلاتك
كهوف الليل في باريس.. قد قتلت مروءاتك
على أقدام مومسةٍ هناك.. دفنت ثاراتك
فبعت القدسَ.. بعتَ اللهَ.. بعتَ رماد أمواتك
كأن حرابَ إسرائيل لم تجهضْ شقيقاتِكْ

إن المجتمع الذي يثور عليه نزار قباني في أشعاره هو الوسط التقليدي المتخلف الذي لم تخرج فيه المرأة بعد إلى الحياة الاجتماعية المنفتحة. بالتالي، فالحقوق التي يطلبها للنساء في هذا الوسط هو حق الخروج والاختلاط وإقامة علاقة مع الرجل. هذه هي مشكلتهن الوحيدة أو شبه الوحيدة: محرومات من الرجل المحبّ. وثمة امرأة أخرى يخاطبها الشاعر، دون مجتمعها، وهي فتاة تعيش في وسط بورجوازي منفتح، لكنها تحمل في ذاتها كوابح ومعيقات تمنعها من إقامة علاقة حب وجنس حرة وصادقة. هذان النموذجان لا يمثلان سوى نسبة ضئيلة من المجتمع العربي المتطور نسبياً، كسورية وشبيهاتها من البلدان العربية مثل لبنان ومصر وتونس وغيرها، بل إن النموذج الأول أقرب إلى أن يمثل عامة النساء

---

(١٦) انظر نزار قباني: أشعار خارجة على القانون، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٧٢، ص ١٣٣

(١٧) الرسم بالكلمات، ص ٤٤٧ ــ ٤٤٨

المدنيات في الجزيرة العربية، لا في سوريا. تبعاً لذلك، فإن الحقوق التي يطلبها الشاعر للمرأة العربية محدودة جداً، لا تشمل حقوق الفلاحة أو العاملة المنتمية إلى الطبقات الدنيا والوسطى في المدن. وبالكاد نجد إشارة إلى حقوق الأمهات وربات البيوت والزوجات والمطلقات. أما الحقوق السياسية والاقتصادية فلا ذكر لها على الإطلاق، بينما هناك إشارات نادرة إلى حقوق الأحوال الشخصية.

بالطبع ليس مطلوباً من الشاعر أن يتكلم عن جميع هذه الحقوق، فهو ليس باحثاً، إنما نحن نورد هذا للتدليل على أن نزار قباني يدافع بالدرجة الأولى عن نساء طبقته، ويهاجم النظام الاجتماعي الذي قام على أنقاضه المجتمع البورجوازي. مع ذلك قد تؤخذ عامة القارئات بشعر نزار قباني وتحسّ واحدتهن نفسها بالتالي معنية بما يقول. إذ ذاك أراها معرّضة، أولاً، لخطر الغربة عن واقعها الاجتماعي والطبقي، بحكم جوّ البطالة واللهو والرفاه الذي ستعيشه مع الشاعر. ثانياً، يصف الشاعر العلاقة بين الحبيبين بجمالية رومانسية، فتتوقع القارئة المعجبة وتحاول أن تقيم مثل هذه العلاقة التي يندر أن تتواجد في واقعها العادي، وإن وُجدت فلزمن العشق القصير. الخطر الكامن هنا هو أن تُصاب مثيلات هذه القارئة بالخيبة وعدم الرضى في علاقتها المستقبلية مع الرجل الذي ستحب والذي لن تجد فيه بعد فترة قصيرة الحبيب الخيالي المنتظر. وهي لا تستطيع، كما يفعل الشاعر، أن تغيّر زوجها أو حبيبها، إذا ما اعترى علاقتهما فتور أو زالت عنها الجدة والإثارة.

لا شك أن الإنسان محكوم بمنبته ونمط حياته وتجاربه وثقافته، ومن الصعب أن يخرج عن جلده. فليس مذمّة أن نقول، إن نزار قباني بورجوازي التوجّه، ولكنه بالتأكيد مديح أن نعتبره ممثلاً للطريق البورجوازي في تحرير المرأة. ومما يزيد في إيجابية هذا الحكم أن الشاعر ينتقد محقاً أنظمة التحرر الوطني في الستينات (وهي ممثلة البورجوازية

الصغيرة الثورية) في موقفها من قضية حرية المرأة[١٨]: «أنـا يـائس مـن كـل ثورية تجعل الجنس على هامش دعوتها، ويـائس مـن كـل نظـام تقدمـي، يترك جسـد الإنسان العربي في بئر الكبت ومضاجعة غلافات مجلات الجنس». «أما ثورتنا، فإنها رغـم كـل شعارات التحرير التـي تطرحـها، وكل المبادئ الماركسية التي تهتدي بـها، تجنبت مشكلة الجنـس، نظـراً لحساسيتها المفرطة وجذورها الدينيـة ووقعت بسـبب ذلـك في متناقضـات مضحكة. إن نظرة الانقلابيين العـرب إلـى المـرأة، لا تختلـف مـن حيـث الأسـاس والنوعية عن نظرة الأنظمة المقلوبة. وبالتالي، لـم يقـدّم لنـا اليسـار نظرة ثورية في المرأة تختلف عن نظرة الإخوان المسلمين».

فاطمة إبراهيم والإتحاد النسائي السوداني

فاطمة إبراهيم، سودانية المواطنية، كانت مدرسـة في الأصـل، ثـم نقابيـة وسياسية. تفرغت في عام ١٩٥٦ للدفـاع عـن حقـوق المـرأة السـودانية، مـن خلال الاتحاد النسائي السوداني والمجلة التي يصدرها باسم «صوت المرأة» وكذلك كنائبة (١٩٦٥). لاقت اضطهاداً شديداً من قبل حكم النميري منـذ ١٩٧١ مـع حملـة تصفيتـه للحـزب الشيوعي السوداني وإلغـاء الحريـات الديمقراطيـة. اتخـذت طريقـاً نقابيـاً سياسياً للدفـاع عـن حقـوق المـرأة السودانية.

تقول الكاتبة، إن «الحركة السودانية للتحـرر الوطنـي»، التـي تأسسـت عام ١٩٤٦، «هي أول تنظيـم سياسـي اهتـم بقضيـة المـرأة، وحـرص علـى تنظيـم النسـاء وجذبـهن نحـو مواقـع النضـال الاجتمـاعي والسياسـي والاقتصادي. ونتيجة لتلـك المبادرة نشـأت الحركـة النسائية الديمقراطيـة

---

[١٨] عن الشعر والجنس...، ص ٦٢، ٦٧.

بقيام أول منظمة نسائية تحت اسم (رابطة المرأة السودانية)، وذلك في أواخر عام ١٩٤٦». لكن عضويتها كانت محصورة في المتعلمات. وفي عام ١٩٥٢ تأسس «الاتحاد النسائي السوداني». كانت أهداف الاتحاد تعليمية وتثقيفية وتأهيلية. ولم يتعرض عند تكوينه للحقوق السياسية ولا لتفاصيل الحقوق الاقتصادية. كما أنه انتهج أسلوباً إصلاحياً لتحقيق بقية الحقوق. مع ذلك، فقد «تعرض لهجوم عنيف من رجال الدين، الذين نظّموا حملة ضده في المساجد في خطب الجمعة، على أساس أن اشتراك النساء فيه خروج على الدين والتقاليد وطبعاً لم يكن دافعهم الغيرة على الدين الإسلامي، بدليل أنهم لم يهاجموا جمعية نهضة المرأة التي أنشئت مباشرة بعد قيام الاتحاد النسائي وفي نفس العام بواسطة نساء بيت المهدي. لقد كان هدفهم تدمير الاتحاد النسائي بالذات كمنظمة ديمقراطية تهدف إلى خدمة مصالح جماهير النساء»[19].

«في عام ١٩٥٣ بدأ تنفيذ الاتفاقية المصرية البريطانية الخاصة بتحقيق استقلال السودان بإجراء انتخابات عامة في البلاد لتكوين أول حكومة سودانية ـ وفي نفس العام أضاف الاتحاد إلى أهدافه المطالبة بالحقوق السياسية». وسعى كي تحصل المرأة على حق الترشيح والانتخاب، لكن لجنة الانتخابات المحايدة وافقت على منح المرأة حق الانتخاب ولخريجات الثانوي والجامعي فقط. هذا، مع العلم أنه كانت هناك عضوات ضد هذا المطلب بحجة أن «عمل المرأة بالسياسة معارض للدين والتقاليد». كما نجح الاتحاد في دفع قاضي القضاة آنذاك لإصدار منشور يثبت حق الفتاة الشرعي في الاستشارة عند الزواج. وقد ركّز الاتحاد منذ عام ١٩٦٥ بشكل مكثف على «توضيح الارتباط بين قضية المرأة وقضايا المجتمع، على أساس أن قضايا المرأة جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكن أن

---

(١٩) فاطمة أحمد إبراهيم: حصادنا خلال عشرين عاماً، بدون مكان وتاريخ نشر (بيروت، ١٩٧٦؟)، ص ٣٢ ــ ٤١.

تحل بمعزل عنها. بدون استكمال استقلالنا السياسي و الاقتصادي، وتحررنا الفكري من نفوذ الاستعمار، وبدون توفير الحريات الديمقراطية، لا يمكن أن تنال المرأة حقوقها ولا يمكن أن تحلّ مشاكلها». وفي فترة ديكتاتورية عبود (١٩٥٩ ـ ١٩٦٤) زاد تركيز كادر الاتحاد على الحقوق السياسية للمرأة وإبراز ضرورة اشتراكها في الحياة السياسية، لكي يوضّح للنساء الطبيعة الديكتاتورية للحكم العسكري وضرورة النضال من أجل الحياة الديمقراطية، ولأنه «من المستحيل على المرأة أن تفرض مطالبها وتنال حقوقها ما لم تحتل مكانة مؤثرة في المجتمع تجعلها قادرة على انتزاعها»[٢٠].

هذا، بالرغم من أن الكاتبة تحدد الوضع السيئ والاضطهاد الذي تعيشه المرأة السودانية بـ : تفضيل الصبي على البنت، تزويج القاصرات، حجز البنت زوجة لابن العم أو تزويجها لأي خاطب غني، عدم التعليم، دونية مكانة المرأة، انحصار مهامها في إنجاب الأطفال وتربيتهم وإدارة المنزل وإطاعة الزوج وإسعاده، تعدد الزوجات، إكراه المرأة على العيش مع زوجها بالقوة (بيت الطاعة)، الطلاق. لكن الكاتبة تبرّر هذا التوجه السياسي بالقول: «وبالنسبة للحقوق المتعلقة بالأحوال الشخصية، فإن ارتباطها بالدين الإسلامي من ناحية، وجهل الأغلبية الساحقة من المسلمين في بلادنا بحقيقة الدين إلى جانب استغلال الطائفية والقوى الرجعية للدين من الناحية الأخرى أحاط هذه الحقوق بحساسية مفرطة ووضع عقبات كثيرة في سبيل الحصول عليها. فبالرغم من أن مطالبتنا بهذه الحقوق واقتراحاتنا لإجراء تعديلات عليها لا تتعارض مع أصول الدين وجوهره، إلا أنها يمكن أن تُستغل لعرقلة تطور المرأة ولتوجيه الضربة للاتحاد النسائي»[٢١]. هكذا يبدو الاتحاد النسائي هنا وكأنه حزب سياسي، وليس منظمة شعبية. فالنشاط الرئيسي للمنظمات الشعبية

---

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٤ ــ ٤٥، ٥٠، ٥٨.

(٢١) نفس المصدر، ص ١٥ــ ١٨، ٥٩.

يُفترض أن يكون مطلبياً، وليس سياسياً. كما يبدو الاتحاد كأنه هدف قائم بذاته، بحيث أصبح بقاؤه مقدّماً على تحقيق الحقوق النسائية المصيرية.

ومن مبررات الكاتبة وزميلاتها لاختيار الطريق السياسي، أن الحصول على الحقوق السياسية أسهل وممكن للأسباب التالية: «أولاً: تنافس الأحزاب الرجعية فيما بينها للوصول إلى كراسي الحكم وبسط نفوذها السياسي، يوفر إمكانية قبولها منح المرأة حقوقها السياسية. ثانياً: إدراك تلك الأحزاب لحقيقة أنها تسيطر على الأغلبية الساحقة من النساء آنذاك عن طريق النفوذ الطائفي يجعلها لا تخشى منح المرأة حقوقها السياسية. ثالثاً: انفراد الحزب الشيوعي واتحادات نقابات العمال... بمساندة المرأة... تشكل خطراً على الأحزاب الرجعية... وحرص تلك الأحزاب على استمرار نفوذها بين تلك الأقسام العريضة من النساء يدفعها للموافقة»[22]. نستنتج من هذا التبرير أن الكاتبة وزميلاتها قد استغرقتهن اللعبة الديمقراطية السياسية، مع أن هذه اللعبة مهددة دائماً بالتوقف في البلدان المتخلفة، وعندئذ ليس أسهل من أن يلغي الحكم الديكتاتوري المجالس التمثيلية والأحزاب والمنظمات الشعبية. ولم يقف كادر الاتحاد النسائي هذا الموقف التاكتيكي من حقوق الأحوال الشخصية فحسب، بل أيضاً من الحقوق الاقتصادية: «أما حقوق المرأة العاملة فإنها مرتبطة بحقوق الطبقة العاملة وببنية المجتمع الاقتصادية. ولهذا فالنضال من أجلها هو جزء من الصراع الطبقي، وعليه فستقف كل قوى الإقطاع والرأسمالية ضده بشراسة. ولن تكون الغلبة فيه لصالح المرأة العاملة نسبة لضعف أثرها في النشاط الاقتصادي وقلة نفوذها من الناحية العددية. ولهذا فهي لا تمتلك سلاحاً تحارب به من أجل انتزاع تلك الحقوق»[23].

---

[22] نفس المصدر، ص ٥٩ ـــ ٦٠.

[23] الاتحاد النسائي السوداني: قضايا المرأة العاملة السودانية، بدون مكان أو تاريخ نشر، ص ١٢١ - ١٢٢.

على كل حال، وكيفما كان موقفنا النظري من الخيار السياسي، فهو يبقى طريقا من طرق السعي للوصول إلى الحقوق النسائية. وقد استطاع الاتحاد النسائي السوداني من خلال المساهمة في إسقاط الحكم العسكري عام ١٩٦٤ أن يحقق للمرأة السودانية حقوقها السياسية الكاملة. «وبعد نيل المرأة حقوقها السياسية واشتراكها في النشاط السياسي، نالت تلقائيا حرية الاختلاط والخروج، فتفتحت أمامها آفاق المعرفة والوعي، وكون كل حزب تنظيما نسائيا تابعا له». «فبعد أن كانت معزولة تماما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، وتمتص تجمعات المآتم والأفراح وحفلات الزار وقتها ونشاطها أصبحت تستمتع بالذهاب إلى السينما والحدائق العامة والحفلات المختلطة وتشترك في كل النشاطات السياسية والاجتماعية والفنية والرياضية... واقتحمت المرأة مجالات عمل كثيرة كانت من قبل وقفا على الرجال ومحرمة عليها...»[٢٤] وفي عام ١٩٦٨ حصلت على حق الأجر المتساوي مع الرجل. ثم في عام ١٩٧٤ صدر قانون عمل تساوت فيه حقوق العاملين من رجال ونساء[٢٥].

بعد هذا تتساءل فاطمة إبراهيم: «هل تعني تلك التحولات التي حدثت بالنسبة للمرأة، أنها قد تحررت كلها؟». فتجيب: «كلا، بدليل أن الأغلبية الساحقة من النساء لا زلن جاهلات وبعيدات عن مجالات العمل والإنتاج الاجتماعي، وواقعات تحت ضغط العمل المنزلي بكل وسائله البدائية المتخلفة، وأسيرات العادات والتقاليد البالية والخرافة والدجل والطائفية، ولا زلن يشغلن مكانة أدنى من الرجل داخل الأسرة وعلى نطاق المجتمع ويعانين من الاضطهاد المزدوج كعاملات ونساء». لكنها ترى أن تخلص المرأة من أنواع الاضطهاد لا يتم إلا «بإجراء تغيير جذري في النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، بحيث تقتلع علاقات الإنتاج الإقطاعية

---

[٢٤] حصادنا...، ص ٦٨، ٧٥ — ٧٦.

[٢٥] قضايا المرأة...، ص ٦٠، ٧٧ — ٧٨

أو الرأسمالية وتحل محلها علاقات إنتاج لا طبقية، أو بتعبير آخر تنتهي الملكية الفردية لوسائل الإنتاج لتحل محلها ملكية جماعية بامتلاك الدولة لوسائل الإنتاج». من هذا المنطلق تنتقد الكاتبة بعض المنظمات النسائية في البلدان العربية والإفريقية، بأنها وقعت في أحضان الفكر البورجوازي و«انحرفت عن الجوهر في قضية تحرير المرأة، وتمسكت بالمظهر. وينعكس هذا في حصر نضالها في محاربة الحجاب وتحقيق السفور وتحقيق حرية المرأة في الاختلاط والحب. ولهذا نجد أن النساء في المدن يتابعن آخر صيحات الموضة من (مايوه) و(ميني جوب)، ويختلطن بالرجال في المصايف والأماكن العامة، ولكنهن لا يشتركن اشتراكا فعالا في الحياة الاقتصادية والسياسية، ولا يستمتعن بحقوقهن كعاملات ومواطنات وكأمهات. وحتى هذا التحرر الشكلي نجده في المدن فقط. أما في الريف، فالمرأة تعيش محجبة وتعاني من التخلف والجهل والمرض. وأكثر حوادث القتل تدور حول العرض والشرف. وهكذا تستوي لابسة (الميني جوب) ولابسة البرقع في التعرض لاضطهاد مزدوج كمواطنة وأنثى...»[٢٦]

يكمن في هذا الرأي خطر الوقوع في المطب الذي تدهورت فيه الأحزاب العربية التقدمية عموما، وهو أن هذه الأحزاب رفضت المفاهيم البورجوازية في الحرية والديمقراطية وأحلت محلها مفاهيم إشتراكية لم تقدر على (أو لم تصدق في) تحقيقها، فخسرت الإمكانيتين. وكان الأجدر أن تحافظ على الإنجازات البورجوازية وأن تتجاوزها من ثم اشتراكيا، بمعنى أن تطور هذه المكاسب لا أن تهدمها. على صعيد المسألة النسوية يعني هدم المنجزات البورجوازية عمليا إفساح المجال لعودة الحيوية إلى الاتجاه الديني المتعصب، وهو ما حدث فعلا في المرحلة التالية، منذ السبعينات، في البلدان العربية المعنية. بالنسبة للسودان كان هذا الاتجاه هو الأكثر حضورا في المجتمع، وهو «يعبر عن أفكار ومصالح المحافظين التقليديين

---

[٢٦] حصادنا...، ص ١٦٨ ـــ ١٦٩.

الذين تحكمهم نظرة سلفية جامدة تعالج مسألة المرأة بسلسلة مأثورة ومتشابكة من حلال وحرام». ويبدو، بحسب دراسة الاتحاد النسائي السوداني، أنه لم يكن للطريق البورجوازي في تحرير المرأة أهمية تذكر في السودان، إنما وجد اتجاهان آخران: واحد «إصلاحي» هو أقرب ما يكون إلى توجه البلدان العربية التحررية في الستينات (مصر وسوريا والعراق والجزائر)، وآخر «تقدمي» تبنته مبدئيا فاطمة إبراهيم وزميلاتها. يمثل الاتجاه الإصلاحي آراء البورجوازية الصغيرة التي تتذبذب بين السلفية والتقدمية. هو «يميل دائما لرفع شعارات تقدمية تنادي بالحرية والمساواة والعدل، ومن بينها المساواة الكاملة للنساء، ولكن سرعان ما يتراجع عن التطبيق الفعلي لهذه الشعارات، لأنه يخشى على مصالحه ونفوذه الفكري». أما الاتجاه التقدمي فهو «ينظر إلى مشكلة المرأة باعتبارها مشكلة المجتمع بأسره، وحلها يتم خلال عملية الصراع الاجتماعي الذي تشترك فيه المرأة والرجل على السواء». ومع أن كادر الاتحاد النسائي يتبنى هذا الاتجاه، إلا أنه يرى أن الرجل حتى في هذا الاتجاه «ليس على استعداد للتخلي عن... الامتيازات التي تعوض عن حالة الاستغلال الطبقي التي يعيشها. لذا على المرأة أن تمارس نوعا من النضال الفكري الواعي ضد سيطرة الرجل، يسير جنبا مع نضالها مع الرجل من أجل تغيير الواقع المتخلف الذي يعاني منه كلاهما»[٢٧].

---

[٢٧] قضايا المرأة...، ص ٣٥ ــ ٣٨

الفصل الخامس

المرحلة الحالية

إذا صح أن نسمي المرحلة السابقة «مرحلة ناصرية»، فإنه يمكن أن نعد زمننا الحاضر «مرحلة سعودية أو نفطية». وقد كان التمهيد لها بضرب المقاومة الفلسطينية في الأردن ووفاة عبد الناصر ١٩٧٠، ثم توجت بحرب ١٩٧٣ والفورة النفطية. على أثر ذلك انتقلت قيادة الوطن العربي، عمليا وضمنيا، من مصر إلى السعودية، مدعومة ببلدان النفط الخليجية، حيث المرأة حتى الستينات بالكاد كانت لامستها رياح التغيير، سواء ريح الغرب أو ريح العرب المجاورين في مصر وبلاد الشام والعراق. في نفس الوقت تحولت الفئات الحاكمة في البلدان العربية المتقدمة من طليعة أو نخبة بورجوازية صغيرة إلى بورجوازية جديدة (بورجوازية دولة)، وانتقلت من موقع العداء للبورجوازية التقليدية المحلية وللبلدان العربية الرجعية وللإمبريالية الرأسمالية العالمية، إلى موقع المصالحة والتعاون معها. لقد فشل التيار القومي التحرري. فأصبحت بدعم دول النفط وأموالها، الفرصة سانحة للقوى الدينية اليمينية لتظهر من جديد، أقوى مما كانت عليه قبل المرحلة الناصرية، وأعنف بكثير. وقد وجدت هذه القوى في مسألة المرأة مدخلا رئيسيا للسيطرة على المجتمعات العربية وتوجيهها بحسب فهمها للإسلام ونظرتها إلى الحياة والكون. فعادت بالجدل حول المرأة إلى أيام محمد عبده وقاسم أمين، كأن شيئا لم يحدث خلال المئة سنة التي مضت بعدهما.

غير أن الاتجاه الاشتراكي كان، خاصة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، قد برز على الساحة الثقافية والفكرية، فأصبح الصراع الفكري بالدرجة الأولى

بين هذين الاتجاهين: اليمين البورجوازي الديني، واليسار الاشتراكي العروبي. لكنه صراع غير متكافئ، لأن الأسلحة غير متكافئة: سلاح اليمين الدين والبارودة، وسلاح اليسار العقل والكلمة. ومما ساعد اليسار الاشتراكي في الصراع هو تحوله منذ منعطف السبعينات بصورة منهجية مركزة للاهتمام بالتراث العربي الإسلامي. في فترة تالية برز ما يمكن تسميته «اليسار الديني»، وهو اتجاه ديني عقلاني، يذكر بالمعتزلة ومحمد عبده، من حيث استفادته من العلوم العصرية ومحاولة التوفيق بين الإسلام ومتطلبات الحياة الحديثة.

في هذه المرحلة كثر الكتاب والكاتبات الذين خدموا قضية المرأة العربية بأقلامهم، وخاصة منذ العام الدولي للمرأة ١٩٧٥. كأنهم أرادوا بهذا الإقبال التعويض عن محول المرحلة السابقة. بالنسبة للكاتبات يلاحظ، إلى جانب كثرتهن، تجذر مواقفهن، بحيث يمكن القول، إنهن ثقافيا أصبحن قادرات على تسلم قضيتهن بأنفسهن. وهذا تطور معتبر، بالنظر إلى التراجع السياسي العام في مجالات الحريات العامة وسلطة الشعب، وبالنظر إلى أن اليمين الديني يعتمد (إلى جانب الأموال) على جماعات حاشدة ومنظمة من النساء من أجل العودة بالمرأة العربية إلى الوراء. وبسبب كثرة الأسماء والأعمال في هذه المرحلة، فإنني سوف أتخلى عن طريقتي السابقة في ذكر أهمها، لأن هذا يتطلب إعداد قائمة طويلة، ولأن انتقاء الأهم من بين المهم صعب ومحرج.

وقد اخترت من بين أهم ممثلي هذه المرحلة في الكتابة عن حقوق المرأة: نوال السعداوي، سلوى خماش، مصطفى حجازي، فاطمة المرنيسي، أنور عبد الله، محمد شحرور.

نوال السعداوي

من أهم الأصوات الثقافية التي ارتفعت في السبعينات مدافعة عن حقوق المرأة كان صوت الطبيبة والباحثة والأديبة المصرية نوال السعداوي. عرفها القارئ العربي منذ عام ١٩٦٥، عندما أصدرت رواية «مذكرات طبيبة». في عام ١٩٧٢ نشرت كتاب «المرأة والجنس»، الذي لاقى إقبالا شديدا، إذ لبى حاجة كبيرة لطرح مسألة المرأة العربية من الناحية الجنسية، بارتباطها مع نواحي الحياة الاجتماعية الأخرى. في هذا الكتاب تكرر الكاتبة بصيغة بحث الكثير مما قالته في «مذكرات طبيبة». وفي عامي ١٩٧٤ و١٩٧٦ أردفت «المرأة والجنس» بكتابي «الأنثى هي الأصل» و«الرجل والجنس»، حيث تعيد على القارئ أكثر ما أوردته في «المرأة والجنس»، إنما بتوسع وبمزيد من الدعم العلمي. الكتب الثلاثة انتقادية تنويرية بالدرجة الأولى، تستند فيها إلى أحدث أبحاث علم النفس والجنس خاصة لدى اليسار الفرويدي، مع أنها في الكتاب الأول تشملهم بهجومها على فرويد (لذكوريته). في عام ١٩٧٧ صدر للكاتبة كراس بعنوان «قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية»، وهو ليس أكثر من تلخيص لما ورد في كتبها الثلاثة المذكورة آخرا مما يعني المرأة المصرية والعربية تحديدا. كذلك صدرت للكاتبة أبحاث وروايات أخرى في السبعينات، تتناول أيضا واقع المرأة المصرية والعربية اجتماعيا واقتصاديا وجنسيا: المرأة والصراع النفسي، الوجه العاري للمرأة العربية، وغيرهما من الأبحاث، الغائب، امرأتان في امرأة، موت الرجل الوحيد على الأرض، امرأة عند نقطة الصفر، وغيرها من الروايات.

تبدأ الكاتبة سلسلة أعمالها باستعراض الظلم الذي يمارسه المجتمع الذكوري العربي على المرأة منذ طفولتها الأولى. أول ما وعت الحياة، وعت امتياز أخيها عليها، وتقييد حركاتها: «كل شيء في

عورة. وأنا طفلة في التاسعة من عمري» فيما أخوها يلعب، كان عليها أن تخدم نفسها وتخدم أخاها: «بكيت على أنوثتي قبل أن أعرفها». عندما بلغت، فاجأها دم الحيض، فارتعبت ثم خجلت من هذا العار: «شعرت أن الله قد تحيز للصبيان في كل شيء». كان دأب أمها أن تعلمها على أعمال البيت وتربيها لتكون زوجة: «ارتبطت في ذهني رائحة المطبخ برائحة الزوج: وكرهت اسم الزوج وكرهت رائحة الطعام». صارت تغار من أخيها، وتتمرد على حكم أمها: «سأثبت لأمي أنني أكثر ذكاء من أخي ومن الرجل ومن كل الرجال. وأنني أستطيع أن أفعل كل ما يفعله أبي وأكثر وأكثر»[1]. تقول الكاتبة، إن البنات ينشأن في جو مليء بالتحذير والتخويف من كشف أو لمس أعضائهن التناسلية. فما أن يشرعن بذلك حتى تنهرهن الأمهات بشدة وعنف وربما بالضرب. في الحقيقة يعامل الصبيان أيضا بالمثل إزاء هذه التصرفات، لكن نصيب البنت من التخويف والتحذير أضعاف نصيب الصبي، «وبالتالي يترسب في نفس البنت أكثر من الولد الخوف والكبت والعقد النفسية والجنسية التي تمنع نموها الطبيعي ونضوجها في مراحل العمر المختلفة». وتزداد التحذيرات والضغوط في فترة البلوغ، وكذلك تختلف نظرة المجتمع إلى بلوغ كل من الشاب والفتاة وإلى مظاهر هذا البلوغ. «ففي الوقت الذي يعترف فيه المجتمع بالرغبة الجنسية عند الولد البالغ، فإنه ينكرها على البنت. وبهذا يمكن القول، إن بلوغ الولد إيجابي يؤكد به غريزته ورغبته في الجنس الآخر. أما بلوغ البنت فمعناه نكران الجنس ونفيه. ويصبح من الطبيعي أن يغازل الولد البنت، ومن الانحراف أن تتقبل البنت غزل الولد، ولا أقول أن تغازله كما يغازلها»[2].

---

[1] نوال السعداوي: مذكرات طبيبة، سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٥، انظر خاصة ص ٦، ٨، ١١، ٢١.

[2] نوال السعداوي: المرأة والجنس، ط ٢، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٣، ٤٩.

أكثر ما تربى البنت على الخوف عليه هو «غشاء البكارة». وهذا قمع يستند إلى الكثير من الجهل. تقول الكاتبة: «ولا شك أن تلك المحظورات والقيود التي فرضها المجتمع على المرأة وبالذات على أعضائها التناسلية (...) قد ساعد على تشويه معنى العلاقة الجنسية، وارتبطت في الأذهان بالإثم والخطيئة والنجاسة... التي جعلت الناس يخشون الحديث عن الجنس والأعضاء الجنسية، وبالتالي أصبحوا يجهلون عنه وعنها الكثير». من ذلك غشاء البكارة. فالناس يعتقدون أن كل بنت لا بد أن يحتوي جسمها على هذا الغشاء، وأنه لا بد أن يفض في أول لقاء جنسي وينتج عنه دم أحمر تراه العين فوق الملاءة. غير أن غشاء البكارة ليس نوعا واحدا، وإنما عدة أنواع، منها المطاط الذي يسمح بمرور عضو الذكر دون ألم ودون دم، ومنها نوع رقيق جدا يتمزق بالحركات الرياضية... إلخ. المشكلة تكمن في أن بعض المجتمعات، كالمجتمعات العربية، ما زالت تعتبر غشاء البكارة مقياسا للعذرية، وتعتبر العذرية مقياسا للشرف. وتدعونا الكاتبة لأن نتصور مدى الضرر النفسي الذي تصاب به الفتيات في مجتمعنا، حين يدركن أن هذا الغشاء الرقيق هو أعز ما يملكن، وأن عليه يتوقف مستقبلهن وشرفهن وحياتهن. وأن عليهن المحافظة عليه بكل الوسائل، وإن اقتضى ذلك أن تكف الفتاة عن الحركة والرياضة، وأن يتراكم الشحم فوق جسدها الكسول البطيء، وأن يتراكم الوهم والقلق في نفسها. فتفقد بذلك مقومات النفس القوية والجسم الصحي، «فلا تكاد تصلح بعد ذلك إلا لحياة باهتة باردة راكدة تعيشها في كنف زوج أثبتت له شرفها ليلة الزفاف ببضع قطرات دم، وتحاول كل ليلة أن تثبت له هذا الشرف بجهلها وتجاهلها أي حركة أو أي متعة توشي بخبرتها بذلك الذي يطلق عليه اسم الجنس»[٣].

---

[٣] المصدر السابق، ص ١٨، ٢٥ ـ ٣٤.

ترى الكاتبة «أن شرف الإنسان رجلا أو امرأة، هو الصدق، صدق التفكير وصدق الإحساس وصدق الأفعال. إن الإنسان الشريف هو الذي لا يعيش حياة مزدوجة، واحدة في العلانية وأخرى في الخفاء»[٤]. الشرف ليس مجرد أن يحافظ الإنسان على أعضائه التناسلية. مع ذلك، إذا كان كذلك، لماذا على المرأة أن تتحاشى الرجل لتحافظ على شرفها، في حين لا يعيب الرجل، بل من دواعي فخره في بلادنا أن يطاردها وأن يتصل بها؟. إن المجتمع الذي يؤمن بالعفة في الجنس كقيمة أخلاقية، عليه أن يفرضها على جميع أفراد المجتمع. أما أن تسري على جنس دون الآخر أو على طبقة دون أخرى، «فهذا يدل على أن هذه العفة ليست قيمة أخلاقية وإنما هي قانون فرضه النظام الاجتماعي القائم». ثم إن هذه القيم متناقضة. فالمجتمع الذي يربي المرأة على العفة والبرود الجنسي، يطالبها بأن تمتع زوجها. يعتبر جسدها عورة يجب إخفاؤه، ويبيح تعريته في الأعمال الفنية ووسائل اللهو والإعلانات التجارية. ينشر أنواع الفنون والملاهي المثيرة للغرائز، ويحرم على البنات التأثر بهذه المثيرات. «أليس هذا دليلا على أن الذي يحرك المجتمع حقيقة ليست هي القيم الأخلاقية، وإنما هي القيم التجارية ومنطق الربح والخسارة»؟ هكذا تعيش المرأة أشد أنواع الاستغلال والامتهان. «وكل هذا طبيعي في مجتمع فقدت فيه المرأة مكونات شخصيتها وأفرغت من إنسانيتها وتحولت إلى شيء أو أداة. فهي تارة أداة للإعلان، وهي تارة أداة للشراء والاستهلاك، وهي تارة أداة للإمتاع وخدمة الشهوات، وهي تارة وعاء للأطفال، وهي تارة سلعة تباع وتشترى في سوق الزواج»[٥].

كذلك أغلب الناس يجهلون أن البظر، وليس المهبل أو الرحم، هو عضو المرأة الأساسي للذة الجنسية. «وبسبب الأنانية لم يستطع الرجل أن

---

[٤] نوال السعداوي: الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٤، ص ١٨.

[٥] المرأة والجنس، ص ٢٥ ـــ ٣٤.

يكتشف خطأه ويتعرف على الطريق الذي يمكن أن يصل بالمرأة إلى اللذة». غير أن هناك مجتمعات، مثل مصر والسودان، تدرك بلا شك من قديم هذه الوظيفة الجنسية للبظر. لذلك فإن بعض الأوساط فيها، وباسم العفة والأخلاق، تستأصله فيما يسمى «ختان البنات»، مما يسبب للبنت المعنية برودا جنسيا، إلى جانب ما تحمله العملية بذاتها من مخاطر على صحة وحياة هذه البنت. تشبه الكاتبة هذا الختان في مضمونه وجوهره بعملية إخصاء العبيد، فهو دليل على امتلاك الرجل للمرأة. «لكن امتلاك العبيد حرم بحكم القانون، أما النساء فلا تزال الأغلبية الساحقة منهن رقيقا بحكم الزواج والطلاق والطاعة». يتأكد لنا هذا، لو أمعنا النظر في المادة ٦٧ من قانون الزواج في مصر: «لا تجب النفقة للزوجة إذا امتنعت مختارة عن تسليم نفسها بدون حق، أو إذا اضطرت إلى ذلك بسبب ليس من قبل الزوج. كما لا تستحق النفقة إذا حبست ولو بغير حق، أو اعتقلت، أو غصبت، أو ارتدت أو منعها أولياؤها، أو كانت في حالة لا يمكن الانتفاع بها كزوجة». هكذا نرى «أن حق الرجل في اللذة الجنسية مقدس في نظر المجتمع، ويجب أن يناله في التو واللحظة. أما المرأة فواجبها المقدس أن تلبي رغبة الرجل متى شاء، وليس من حقها أن تشعر باللذة. وإذا حدث وشعرت، فيجب ان تخفي هذا الشعور». كذلك أعضاء الرجل وكفاءته الجنسية لها قيمتها واحترامها في نظر المجتمع. «أما المرأة فإنها قد تعيش في برود جنسي طوال حياتها بسبب الكبت، فلا يقلق المجتمع ولا يهتم. ولا تحظى أعضاء المرأة الجنسية في المجتمع بالاحترام، بل لقد استعار المجتمع بعض هذه الأعضاء لتكون نعات تحقير وسباب»[٦].

بحسب اطلاعي كانت نوال السعداوي بين الكتاب العرب من أوائل المطالبين بحق المرأة باللذة الجنسية، ليس بمجرد الجنس وإنما

---

[٦] المصدر السابق، ص ١١٤ ـ ١١٥، ١١٠ـ ١١١، ١١٧ ـ ١١٨.

بـالارتواء الجنسي تحديـداً، بمعنـى إزالـة مـا يعيـق المـرأة خارجيـاً (أي اجتماعيا) عن تحقيق هذا الارتواء. ولعل تبيانها لـهذه العوائق وسبل إزالتها هـو أهم مساهمة للكاتبـة في مسـألة المرأة. إذ ذاك تفصـل الكاتبـة بين الجنس والتناسـل: الجنـس ليـس رغبـة الجسـم وحــده، ولكـن رغبة الجسم والعقل والنفـس. ولـهذا لا يمكـن أن نفسـر الجنـس بيولوجيـاً أو فيزيولوجيا. فهو أكـبر بكثـير مـن هـذه التفسـيرات العلميـة المحـدودة. «التناسـل ليــس إلا أحــد وظـائف الجنـس المتعـددة الشـاملة لجميـع مكونات الإنسان. التناسل وظيفة الجهاز التناسلي في الإنسان، أما الجنـس فهو وظيفة أجهزة الإنسان جميعا جسما ونفسا وعقـلاً»[7]. هـو «من أجـل الحب واللذة والسعادة الإنسانية، وليـس من أجـل التناسـل فحسـب»[8]. من أجل تحقيق هذه الوظيفة للجنس ترى الكاتبة أن «العلاقة بـين الرجـل والمـرأة يجـب أن تقـوم بسـبب الحـب المتبـادل، وليـس لأسـباب نفعية واقتصاديـة. وإلا أصبحـت كالدعـارة سواء بسواء»[9]. لكـن الحـب يشترط التكافؤ، فلا يقوم بين سـيد وعبـد أو بـين صاحب سلطة وخـاضع للسـلطة. هـو «مرتبـط بالمسـاواة بـين البشـر والعدالـة والصـدق والحريـة. ولهذا تزيد نسبة الأمراض النفسية بين النساء، لأن المجتمع لا يساوي بين الرجـل وبين المرأة، ولأن المرأة تفرض عليـها قيـود أكـثر مـن الرجـل»[10]. وبما أن الإنسان جسـم ونفس وعقل، فـإن الحـب لا يمكـن أن يحـدث بـين إنسان متكامل العناصر وبين آخر ليس له إلا جسد فحسب. «لكن المجتمع استأصل من المرأة عقلـها ونفسـها، فلم يعـد في إمكـان الرجـل أن يتبـادل معها الحب. كل ما كـان يمكـن أن يحـدث بينـهما هـو... تلـك الحركـات

---

[7] نفس المصدر، ص ١٤١.

[8] الأنثى هي الأصل، ص ١٢٣.

[9] نوال السعداوي: الرجل والجنس، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦، ص ١٩٨

[10] الأنثى هي الأصل، ص ٢٢٩.

الجنسية اللاإرادية التي تدفع الذكر إلى الأنثى من أجل الإخصاب والمحافظة على النوع في جميع الكائنات الحية»[١١]...

هنا تتصدى الكاتبة لأخطاء وأوهام الآراء الشائعة حول طبيعة المرأة: «يبرر الرجال القيود المفروضة على المرأة أو وضعها الأدنى في المجتمع والأسرة إلى الطبيعة. ويقولون إن طبيعة المرأة هي التي فرضت عليها هذا الوضع، لأنها هي التي تحمل وتلد وترضع. أما الرجل فقد خلق بالطبيعة للأعمال خارج البيت التي تستلزم العقل والحكمة والقوة. وهناك من يقول، إنا المرأة بطبيعتها أقل من الرجل عقلا وحكمة، أو أنها بطبيعتها تفضل العمل في البيت، أو أنها بطبيعتها ماسوشية أو سلبية أو ضعيفة، إلى غير ذلك من الصفات التي ألصقت بطبيعة المرأة»[١٢]. «لكن الحقائق العلمية تثبت أن هذه الفروق بين الرجل والمرأة فروق صناعية من صنع المجتمع، بدليل أنها تتغير من مجتمع إلى مجتمع ومن عهد إلى عهد ومن نظام إلى نظام». هم ينسون أن «الحمل والولادة لم يصبحا قيدا على المرأة إلا بفعل المجتمع، حين قرر أن الجنين الذي ينمو في أحشائها ويتغذى بدمها ولحمها ليس من حقها، وإنما هو من حق الرجل وحده»، «يمنحه اسمه فيصبح ابنا شرعيا يستحق الميراث ويستحق الحياة في المجتمع، أو لا يمنحه اسمه وينكره فيصبح طفلا غير شرعي يحكم عليه وعلى أمه بالموت أو الحياة الذليلة»[١٣]... إن الحمل والولادة لا يعطلان المرأة الحديثة عن عملها أو إنتاجها الفكري والعقلي، كما أن الحمل والولادة لم يعطلا الفلاحة المصرية عن العمل المضني في الحقل والبيت. بالتأكيد هناك اختلافات بيولوجية وفيزيولوجية بين الرجل والمرأة،

---

(١١) المرأة والجنس، ص ١٤٠.

(١٢) نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، كراسات الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤١.

(١٣) المرأة والجنس، ص ٦٧، ٤٢، ٨٥.

لكن، «إذا كانت المرأة تحمل وتلد، فليس معنى ذلك أن تكون وظيفتها في الحياة هي الحمل والولادة فقط»، تماما مثلما أنه «إذا كان الرجل هو الذي يخصب المرأة، فليس معنى ذلك أن تكون وظيفته في الحياة هي الإخصاب فقط»[١٤].

تؤكد الكاتبة: «إن الطبيعة بريئة، والمرأة ليست ضعيفة بالطبيعة. فالمرأة المتزوجة العاملة تشتغل ضعف الساعات التي يشتغلها زوجها، لأنها تشتغل داخل البيت وخارجه، أما زوجها فيشتغل خارج البيت ويستريح في البيت»[١٥]. و«الرجل المثقف في المدينة أقل من الناحية العضلية من العامل الزراعي في الريف، والفلاحة المصرية أقوى من الناحية العضلية من الموظف القاهري»[١٦]. «ووجد أن تأخر المرأة عن الرجل في المجالات الفكرية والعقلية لا يرجع إلى نقص في عقلها بالطبيعة، وإنما يرجع إلى القيود الجسدية والعقلية التي فرضت على المرأة سنوات طويلة. وفي حالة النساء المستقلات عقليا وجسديا تتساوى المرأة مع الرجل في جميع القدرات الذهنية والنفسية. أما من الناحية البيولوجية فهناك حقائق تثبت تفوق المرأة بيولوجيا عن الرجل»[١٧]. وتستعرض الكاتبة معلومات بيولوجية وفيزيولوجية لتبرهن على أن «الأنثى هي الأصل»، وأن تكوينها أمتن وأمنع. وتدعمها بمعلومات عن المجتمعات البشرية الأولى لتبين أن الأمومة أصيلة، بينما الأبوة طارئة. لكنها تؤكد في نفس الوقت على أن الأبوة بمثل أهمية الأمومة بالنسبة لصحة الأطفال ونموهم، نفسيا وجنسيا وعاطفيا: «ولا شك أن ظاهرة تعلق الطفل الشديد بأمه وكراهيته لأبيه (عقدة أوديب) إنما هي نتيجة عدم التوازن في الارتباط العاطفي بين الطفل ووالديه،

---

(١٤) قضية المرأة، ص ٤٢ ــ ٤٣.

(١٥) المصدر السابق، ص ٤٤.

(١٦) المرأة والجنس، ص ٧٤.

(١٧) قضية المرأة، ص ٤٢.

والتصاقه الشديد بأمه التي تتفرغ لتربيته، وابتعاده عن أبيه الذي يعتقد أن تربية الأطفال إنما هي مسؤولية الأم»[١٨].

زبدة الكلام أن الكاتبة تطالب بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. فيكون الزوج مسؤولا عن البيت وتربية الأولاد بالتساوي مع زوجته العاملة، وتكون واجبات الأبوة مساوية لواجبات الأمومة. والعكس صحيح، فتكون على الزوجة العاملة أيضا مسؤولية الإنفاق على الأسرة. وكما يتساوى الزوجان في الواجبات، كذلك يجب أن يتساويا في حقوق الأبوة والأمومة، حتى في حق النسب. وتشمل المساواة الحقوق والواجبات الشخصية والجنسية، بما فيها حق الحصول على النشوة الجنسية[١٩]. إلى جانب ذلك لا تستطيع المرأة أن تحقق الاختيار والإرادة في حياتها، إلا إذا استقلت اقتصاديا واجتماعيا، وكذلك نفسيا وعاطفيا وشخصيا عن الرجل. عندئذ يمكن عند الضرورة أن تتخذ قراراتها وتغيير حياتها نحو الأفضل. وتؤكد الكاتبة على أن «النساء وحدهن لا يمكن أن ينلن الحرية والمساواة في مجتمع لا يحقق الحرية والمساواة لجميع فئاته المختلفة، ولهذا لا يمكن فصل قضية تحرير النساء في أي مجتمع عن تحرير الفئات الأخرى المظلومة»[٢٠]. فتحرير المرأة «هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي وقيمه التجارية والأخلاقية»، «وتحويله إلى مجتمع اشتراكي حقيقي يحقق المساواة والعدالة لجميع البشر بصرف النظر عن لونهم أو جنسهم أو طبقاتهم الاجتماعية»[٢١]. أخيرا تطالب الكاتبة «بتغيير الأسرة الأبوية لتكون أسرة بغير سلطة الأب...، بتحرير الأسرة من أية سلطة، سواء كانت أبوية أو أمومية. بمعنى آخر أن يحل الحب

---

[١٨] المرأة والجنس، ص ٩٧ ــ ٩٨.

[١٩] المصدر السابق، ص ١٨١ ــ ١٨٢.

[٢٠] الأنثى هي الأصل، ص ١٤٠، ١٨.

[٢١] المرأة والجنس، ص ١٦٧، ١٨٧.

محل السلطة داخل الأسرة. الحب غير المشروط بالطاعة، والحب غير المشروط بالملكية، والحب غير المشروط بالعلاقات البيولوجية أو علاقات الدم. أي أن يحب الإنسان أطفاله وأطفال الغير سواء بسواء»[22]. إنها الأسرة الجماعية (الكومونة) التي تذكر الكاتبة محاسنها بالمقارنة مع الأسرة وحيدة النسواة السائدة في زمننا الحاضر: المساواة بين الجنسين وبين الأطفال، تحرر الأولاد من تسلط الوالدين، تخفيف الأعباء على الوالدين، إلغاء الفروق الطبقية، الحياة الجماعية، استعادة علاقات الأخوة المفقودة في الأسر الصغيرة المنعزلة، استعادة اللحمة مع المجتمع[23]..

مأخذي على نوال سعداوي هو أنها، في تأسيسها العلمي للمطالبة بتحرر المرأة ومساواتها، وضعت نفسها في القطب المقابل لأعداء المرأة، في قطب أعداء الرجل، حيث جعلت الأنثى أصلا، والذكر فرعا. وهذا ليس في صالح المرأة ولا الرجل، لأن العلاقة بينهما ستعود بذلك إلى ما كانت عليه من الصراع مع تبادل المواقع، عوضا عن أن تصبح علاقة ألفة وتعاون. هذا، ناهيك عما في ذلك من خطأ علمي، إذ لا يمكن أن تكون الأنثى هي الأصل، مثلما لا يمكن أن يكون الرجل هو الأصل، طالما أن البييضة بدون تلقيح ذكري لا أمل لها بالحياة. المأخذ الأساسي الثاني على الكاتبة هو الزعم بأن المرأة أقدر جنسيا من الرجل. فبالإضافة إلى الخطأ العلمي في هذا الزعم (بالنسبة للبشر العاديين)، فإن مؤداه الضمني على صعيد العلاقة بين الجنسين هو «تعدد الأزواج»، بدلا من «تعدد الزوجات». فإلى أين تقودنا نوال السعداوي!.

---

[22] الرجل والجنس، ص 204

[23] المرأة والجنس، ص 130، 138.

(*) انظر الأنثى هي الأصل، ص 70، 130.

في كتابها «المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف»[٢٤] تقوم الكاتبة المصرية سلوى الخماش بتحليل واقع المرأة في المجتمع العربي، ممثلاً بالمجتمع المصري، واستجلاء أو استكشاف المرحلة التي وصلتها في مسيرتها الطويلة من أجل استعادة مكانتها كشريكة مكافئة للرجل، لا سيما منذ مظاهرتها الوطنية عام ١٩١٩ وحتى عام ١٩٧٠، مستندة في ذلك - إلى جانب خبرتها ومعرفتها الشخصيتين، على أبحاث عربية وأجنبية وتحقيقات صحفية وروايات أدبية تتعلق بهذا الموضوع. يتميز هذا الكتاب في أنه يراعي الناحية الطبقية في المسألة، فيميز بين المرأة المدنية والمرأة الريفية، وبين نساء الطبقات الدنيا والوسطى والعليا في المجتمع. كما يتميز في أنه يلجأ أيضاً إلى أدب الرواية، باعتباره يعبّر عن الواقع ويرصد التغيّرات التي تحبل بها، وهو مصدر هام لفهم المجتمعات، وخاصة المتخلفة التي تعاني من نقص الدراسات والأبحاث الميدانية ومن قصور الإحصاءات. ومع أن الكاتبة تعطي أهمية كبيرة لنشاط المثقفين والمثقفات التوعوي، فإنها تؤكد على أن تحرر النساء محدود بإطار البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع، وأن النشاط التوعوي متعلق بالحريات الديمقراطية في البلاد، أي بالنظام السياسي.

السؤال المحوري الذي تطرحه الكاتبة وتحاول أن تجد جوابه هو: «هل تحررت المرأة فعلاً بعد دخولها الجامعة واشتراكها في الوظائف العامة؟». وقد تبيّن لها، أنه رغم مسيرة تحرر المرأة الطويلة التي بدأت منذ أوائل هذا القرن، فإن «قطاعاً كبيراً من النساء المتعلّمات المتحررات ظاهرياً ما زلن في أعماقهن يعانين من الشعور بالنقص والدونية تجاه الرجل». فهن ممزقات بين العالم التقليدي الذي يتبعن له اجتماعياً ونفسياً والذي تسود

---

[٢٤] سلوى الخماش: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

فيه دونية المرأة، وبين مفاهيمهن الحديثة عن المساواة وبالتالي طموحهن إلى تحقيق ذاتهن بالشكل الذي يردن. «ومع أن جذور تبعية المرأة للرجل بشكلها المعروف في مصر وغيرها من البلاد العربية تعود أساساً إلى البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، مضافاً إليها عوامل التخلف الفكرية، إلا أنه يمكن القول إن الإيديولوجيا الدينية قد لعبت دوراً بارزاً في تكريس هذه التبعية». وتلعب التربية دورها، إذ نتيجة لتكييف المجتمع للفتاة وحمله إياها منذ الصغر على الاعتقاد بأفضلية الذكر عليها، فإن المنزلة الدونية التي تعيشها الفتاة تغذي عندها الشعور بها والاستعداد النفسي لتقبّلها[٢٥].

إن قبول المرأة وتسليمها السلبي لقيمتها الدونية «يرجع، فيما يرجع، إلى حالة الجهل المطبق الذي تعيشه الغالبية العظمى من النساء». «ولا بد أن نلاحظ بأن التغيّر الظاهري في حالة نساء الطبقة الوسطى قد وصل بالكاد إلى نساء الطبقات الدنيا، سواء في المدينة أو الريف، بمعنى أن أكثر من ٨٠٪ من جماهير النساء لم تتأثر حالتهن بالتغيرات الاجتماعية المختلفة. وإن سيطرة الخرافة وأساليب الشعوذة على عقلية المرأة توضّح عمق الجهل الذي تعيش فيه». وقد لعبت مؤسسة رجال الدين دوراً مؤثراً في منع المرأة من أن تمارس حقها الطبيعي في التعليم واللحاق بالرجل ذهنياً وتربوياً. ومما يثير الاهتمام، أنه «مع كل خطوة إلى الأمام كانت تحرزها قضية المرأة بفعل عوامل التغيّر الاجتماعي والاقتصادي في البلاد وبفعل المجهود الذي كان يبذله بعض المتنوّرين، كان رجال الدين يتراجعون خطوة إلى الوراء، ويبرّرون هذا التراجع بأن الإسلام قد حضّ على كذا وأمر بكذا...». كذلك «يمكن الاستدلال على جهل المرأة عامة بذلك الاهتمام الكبير الذي توليه للمظهر الجسماني، سواء مظهرها هي أو مظهر الرجل». إن خروج المرأة من عزلتها الحريمية «تعدّ خطوة هامة في عملية تحررها، لكنها لا تكوّن عملية التحرير بكاملها. وقد انخدع قطاع من النساء بهذا

---

(٢٥) المصدر السابق، ص ٨ ـــ ٩، ٢٩.

الخروج، وافترض أنه حصل على كامل حريته، مع أنهن ما زلن بحاجة ماسة إلى نضال مستمر لتحقيق الحرية الحقيقية. نعم، لم تعد المرأة سجينة أربعة جدران في أغلب البلدان العربية، «إلا أنها ما زالت سجينة نفسها وسجينة التقاليد والأوضاع البيئية التي تعيش فيها»[٢٦].

ترى الكاتبة أن انعدام الحياة الديمقراطية في معظم أنحاء الوطن العربي يجعل النضال في سبيل تحقيق الحرية الاجتماعية أمراً بالغ الصعوبة، ويجعل حظ المرأة من الحرية يكاد يكون معدوماً، وبالتحديد: «حرية الاختيار، وحرية التفكير، وحرية القرار، وحرية العمل، وتحمل المسؤولية الناتجة عن ممارسة هذه الحرية». فإذا كانت المرأة قد وُجدت لتكون أماً وزوجة، بحسب المفهوم التقليدي، «فإن أول ما نلاحظه هو انعدام حريتها في اختيار شريك حياتها». «وإذا أخذنا القطاع العريض من جماهير النساء، فإن التربية البيتية والتقاليد الاجتماعية تحيلهن إلى (شيء جنسي)». نستدل على ذلك من الحكم السيء الذي يصدره المجتمع على بعض النساء اللاتي يخالفن التقاليد، مهما تكن هذه المخالفة طفيفة أو مبررة. وأكثر الرجال العرب لا يميّزون بين المرأة المستقلة الحرة وبين المرأة السهلة. هنا نلاحظ أن درجة القهر تتناقص مع علو الطبقة الاجتماعية. أما في الريف فإن قيود المرأة أقل بسبب نشاطها الإنتاجي، لكنها تتلقى عقوبات أشد، إذا ما شذّت عن عرف المجتمع الريفي، تصل إلى القتل فيما يسمى «جرائم الشرف». برأي الكاتبة، تعود غيرة الرجل على شرف العائلة إلى عاملين أساسيين: أولهما فكرة أن المرأة من ممتلكاته لا يحق لأحد الاقتراب منه، وأن المرأة كمملوك مدفوع الثمن (بالمهر) ليس لها حق التصرف بنفسها خارج إرادة الرجل. ثانيهما، تحديد شرف البنت كلية في احتفاظها بعفّتها الجسدية. هنا تكتشف الكاتبة تناقضاً بين النظرة الدونية إلى المرأة، وبين وضع شرف الرجل والعائلة في هذا المخلوق الناقص[٢٧].

---

[٢٦] نفس المصدر، ص ٣٦ ــ ٤٨.

[٢٧] نفس المصدر، ص ٤٩ ــ ٦٢.

مثل هذا الفهم للشرف والفضيلة يجعل الفتاة في الواقع تحافظ على عفتها، إنما لا لسبب غير اعتبارها سلعة لها قيمة في السوق الاجتماعية (الزواج). «ويشكل هذا المفهوم أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء قلق وخوف الفتاة من أن تنشئ علاقة حقيقية وإنسانية مع الجنس الآخر، إلا إذا كانت قد ضمنت وقوف المأذون على بعد خطوة منهما، الأمر الذي يجعل كثيراً من العلاقات سطحية ومبتورة». ولا ننسى أن المجتمع يحمّل الفتاة وحدها، دون شريكها الرجل، مسؤولية الخطأ. «وما دام المجتمع يصدر أحكامه عن معيار ازدواجي للأخلاق ...، واحد للسيد ولآخر للمسود، فلا وجود حقيقياً لحرية المرأة». والجدير بالملاحظة أن المقاييس الأخلاقية لدى المجتمع وما ينبثق عنها من إدانة أو تغاض أو قبول، لا يتركز في ماهية المخالفة الأخلاقية فحسب، بل يتذبذب ميزان العدالة للمجتمع بحسب الموقع الطبقي لأطراف القضية». فإذا كان الجاني أو الجانية منتمياً إلى شريحة اجتماعية دنيا، تيقظ الضمير الأخلاقي للمجتمع، أما إذا كان الموقع الطبقي على الدرجات العليا من السلم، فعندئذ يصاب هذا الضمير بالتراخي[٢٨].

برأي الكاتبة ترتكز العلاقة بين الجنسين في الوطن العربي على ثلاث دعائم أساسية: دونية المرأة، وجهل كل من الجنسين بالآخر، واعتماد المرأة اقتصادياً على الرجل. على هذه الدعائم يصعب أن يقوم الحب بين الرجل والمرأة. لذلك فإن أكثر العلاقات التي يطلق عليها اسم الحب في الروايات أو في الواقع ليست حباً، بل هي جوع للجنس الآخر. فثمة خلط بين الشهوة والحب، مما يجعل الحب بهذا المفهوم الخاطئ غير صالح للزواج. إن اعتبار الزواج قضية منفصلة عن الحب هو أحد مواريث عصر الحريم، عندما كانت الجواري موضوع الحب والرغبة وكانت الحرائر المحصنات موضوع الزواج. في العصر الحديث أصبح الشاب يحل الصراع بين الحاجة الجنسية وعدم القدرة على الزواج باستغلال الخادمات، وهو

---

[٢٨] نفس المصدر، ص ٦٤ ــ ٦٧

أمر يلقى قبولاً من المجتمع، أو في علاقات مع فتيات الملاهي وبنات الهوى، أو مع فقيرات اضطررن لسلوك هذا الطريق، أو مع نساء يتطلعن لحياة الرفاه. لا شك أن هناك تقدماً ملحوظاً قد أخذ مكانه في المجتمع خلال الخمسين سنة الماضية، لكن الزواج ما زال يُعتبر الهدف النهائي لأية علاقة بين الجنسين. وهذا يؤدي دائماً إلى فرض قيود جديدة على تحرك كل من الجنسين، إذا أتيح لهما الاختلاط، بمعنى أن علاقات الزمالة والصداقة والعمل المشترك تكون دائماً مبتورة ومصطنعة وسطحية، إذا انتفى هدف الزواج لدى أحد الطرفين. وبخصوص الريف تصل الكاتبة إلى الرأي بأن الفن الشعبي عن الحب لا يمثّل في الواقع غير خيال أو أساطير قصص حب تناقلتها الألسن ونظمها الشعراء الشعبيون. وإذا حدث أن انجذب طرف إلى آخر، فإن هذا الانجذاب يكون في هذه الحالات جسدياً فحسب[٢٩]. أنا أرى أن الكاتبة تبالغ، فلا يعدم رغم كل المعيقات أن تتواجد حالات حب حقيقي في الريف أو في المدينة، ثم استجابة للرغبة الإنسانية بهكذا علاقة تسجل الثقافة الشعبية وقائع الحب هذه في الأدب والغناء. في الحقيقة، إن تشخيصات الكاتبة من أصلها لا تصحّ إلا من حيث أنها تتعلق بالحالة العامة، وأنها ليست إطلاقية تنفي الحالات المضيئة القليلة التي تمثل ملح الحياة البشرية.

كما سبق القول، رغم كل الحقوق التي حصلت عليها المرأة العربية عموماً، فإنها تفتقد حرية اختيار شريك حياتها، وما زالت تخضع «للزواج المدبّر» من قبل الأهل. إن ما يسميه المجتمع حرية اختيار ليس حقيقياً، لأنه اختيار سلبي. هذا يعني أنه ينحصر في قبول الخاطب أو رفضه، دون أن تكون على معرفة حقيقية مسبقة به، من حيث أخلاقه وصفاته وعقليته... هو أقرب ما يكون إلى مبدأ الاستئذان والاستئمار المعروف في الشريعة. غير أن هذا المبدأ لم يعد كافياً في المجتمعات الحديثة لتحقيق مبدأ حرية اختيار الزوج. فمثل هذه الحرية لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق

---

[٢٩] نفس المصدر، ص ٧٠ ـ ٨٣، ١١٢.

الاختلاط الحر الذي يستطيع من خلاله الفرد، امرأة كان أو رجلاً، أن يكتشف الشريك المناسب. أما التعارف الذي يتم عادة تحت رعاية الأهل فهو صوري، بل وتمثيلي. لا شك أن هناك نساء يقبلن بالزواج المدبّر، لكن في الغالب تضطر الفتاة تحت وطأة الحاجة أو تحت ضغط الأهل إلى الإعلان عن موافقتها. وتلاحظ الكاتبة أن دور الأم هنا أكثر سلبية من دور الأب في المدن، في حين يكون دور الأب هو الأقوى في الريف. ويخضع الشاب كذلك للزواج المدبّر، وإن كان بدرجة أقل. فالآباء يعتبرون «أن الفتى والفتاة لا تتوفر لديهما الخبرة في الحياة وفي الناس،... وليس من مصلحتهما اتخاذ قرارات حاسمة لأنفسهما. يمثل هذا الموقف استمراراً لعقلية الوصاية التي تشيع في أكثر المجتمعات المتخلفة، ومنها المجتمع المصري...»[٣٠].

تقول الكاتبة: «يستطيع المدقق في المجتمع العربي عموماً أن يلاحظ أن الرجل فيما يتعلق بعلاقته مع المرأة يندرج تحت واحدة من فئات ثلاث. الفئة الأولى تتحكم فيها الرغبة في إبقاء المرأة أساساً على ما هي عليه». «أما الفئة الثانية، وهم قلة، فقد اقتنعت بالآراء المطالبة بتحرير المرأة، ولكن عجز أكثر أفرادها عن تحويل هذا الاقتناع إلى ممارسة عملية. والفئة الثالثة، وتشكل الأغلبية، ينساق أصحابها مع تيار التطور الذي يفرضه التغير الاجتماعي والاقتصادي وتتأرجح بين التقليدية والتجديدية، دون أن يكون لها دور إيجابي واضح». في ظل هذه الظروف يبحث الرجل عن امرأة لا يعرفها ولا يعرف صفاتها بحكم انغلاق المجتمع. وهو يعتقد أن الفتيات اللواتي يختلطن بالرجال غير صالحات للزواج. لذلك، فمقومات الزوجة المنتظرة في نظر الرجل هي: الجمال، والعائلة ذات المركز الاجتماعي، ثم المال. وتؤكد الكاتبة أن «هناك أدلة كثيرة تبرهن أن (الزواج المدبر) يقوم على أساس تجاري». في هذا السياق تجد أن مفهوم «الزوج اللقطة» في المجتمع العربي عامة لا يتعدّى المظاهر المادية. «أما في

---

[٣٠] نفس المصدر، ص ٨٥ — ٩٧.

الطبقة العليا فإن الزواج غالباً ما يتم على أساس المصالح المشتركة في زيادة رأس المال والأملاك بالنسبة للطرفين المعنيين». أما من حيث ترتيب الزواج فما زال حتى الآن على نطاق واسع يتم عن طريق «الخاطبة»، أو عن طريق بعض الأقارب والجيران والمعارف. وتمشياً مع متطلبات هذا الزواج المدبّر، فإن الفتاة بدافع من أمها تحاول إظهار نفسها في أحسن صورة. «فيأخذ المظهر الجسماني لكلا الطرفين، وخاصة الفتاة، أهمية بالغة في مجتمع يتركز مفهومه عن الزواج بأنه في أساسه عقد رسمي لعلاقة جنسية بين الرجل والمرأة»[31].

تلخص الكاتبة منزلة الزوجة في المجتمع المصري، والعربي عموماً، بأنها لا تعدو عن كونها: أنثى للمتعة الجنسية، وامرأة لإنجاب الأطفال، ومدبّرة لشؤون البيت. حقاً إن العلاقة بين الزوجين في الطبقة العليا تتميز بقدر وافر من الاحترام، مما يدلّ على أن حقوق المرأة ومكانتها مرتبطة بمكانة الطبقة التي تنتمي إليها، غير أن الغالبية الساحقة من النساء ينتمين إلى دنيا الفلاحين والعمال والبورجوازية الصغيرة، وهن يخضعن لتسلط الزوج ومزاجيته التي قد تصل إلى الضرب. كما أن هؤلاء النساء لا يحسسن بالأمن، خوفا من الطلاق، خاصة غير العاملات أو غير المؤهلات للعمل منهن. طبعا يمكنهن جعل العصمة بأيديهن، لكن القليلات يستفدن من هذا الحق، إما لجهلهن أو لاعتقادهن أنه لا يليق في لحظة الزواج التفكير بالطلاق. وهناك أيضا الخوف من الضرة. ولم تفلح جميع الجهود، منذ أيام محمد عبده، في منع تعدد الزوجات قانونيا، مع أن النبي نفسه رفض أن يتزوج صهره على ابنته فاطمة. وفي الختام ترى الكاتبة أن التقدم الذي أحرزته المرأة في مصر والبلاد العربية المشابهة منذ الخمسينات ما زال من حيث العمق والانتشار في مستوى غير مطمئن. فما زال وضع المرأة في الريف على حاله تقريبا. وتعليم البنات ودخولهن الجامعة كان لتحسين فرص الزواج، لا من أجل العمل أو لتحقيق الذات. وبالمقارنة مع المفكرين

---

[31] نفس المصدر، ص 104 ــ 111.

والكتّاب الغربيين، تنتقد الكاتبة أولئك المفكرين والمثقفين العرب الذين يحجمون عن بحث مختلف المواضيع الاجتماعية بشكل جذري بحجة أن المجتمع العربي ما زال في مرحلة غير ناضجة لمثل هذه الأبحاث. وتصل في النهاية إلى حقيقة «أن تخلف المرأة هو انعكاس لتخلف الرجل. وأن تحرير المرأة مرتبط جدلياً بتحرير الرجل من أفكاره المتوارثة، وامتيازاته الاجتماعية غير العادلة»[32].

في تقييمه لعمل سلوى خماش يأخذ الحميدي[33] عليها، أنها ابتعدت عن «المرأة الواقعية» واتجهت إلى «المرأة الروائية»، مما جعل كتابها شبه كتاب نقدي في الرواية. ويرى من الأفضل لو أن الدراسة تمت بشكل ميداني. وقد عرضت في البداية رأيي بهذا الشأن، وهو مخالف لرأي الحميدي. لكنني أوافقه في انتقاده الثاني، وهو أن «كتّاب الرواية الاجتماعية ينتمون إلى (الطبقة الوسطى) من المجتمع، وبالتالي فإن المرأة التي تُظهرها رواياتهم هي من هذه الطبقة غالباً، وضمن رؤية هذه الطبقة، في حين ظلت المرأة الريفية والمرأة الدنيا من قطاع المدينة (٨٠٪) بعيداً عن حقل الدراسة». غير أن الناقد ظلم الكاتبة في انتقاده بأنها «اعتمدت معلومات نظرية وعامة في تكوين وتأطير نتائجها المستقاة هي الأخرى من وقائع نظرية بحتة». ذلك لأن الناحية النظرية أساسية هنا، فهي تلعب دور النجم الهادي لتوجه الكاتب في مثل هذا الموضوع. ومن استعراضنا لأهم محتويات الكتاب يتبين أيضاً أن الناقد ظلم الكاتبة بقوله، إنها في ملامستها التاريخية لمعوقات وقوى القمع الواقعة على المرأة، «قد لامست واقع هذه المرأة ملامسة خارجية، ولم تستطع النفاذ إلى أعماقها وبالتالي إلى مشاكلها الجوهرية». بالتأكيد لم تكن الملامسة خارجية، وبالتأكيد نفذت الكاتبة إلى المشاكل الجوهرية للمرأة العربية المعاصرة، إنما مع بعض المبالغة أو التعميمات غير

---

[32] نفس المصدر، ١١٨ ــ ١٤٧.

[33] أحمد جاسم الحميدي. المرأة في كتاباتنا، أنثى بورجوازية في عالم الرجل، دار ابـــن هـــاني، دمشق ١٩٨٦، ص ٢٠٢.

المسندة التي تعود إلى نقص الدراسات الميدانية وإلى البعد عن نساء الطبقات الدنيا في الريف والمدن. بالإضافة إلى بعض الاستهانة بالتطورات التي حدثت حتى عام ١٩٧٠، وخاصة إبان المرحلة الناصرية.

مصطفى حجازي

يتّبع الكاتب اللبناني مصطفى حجازي طريقة خاصة في تناوله لقضية حرمان المرأة من حقوقها في الوطن العربي. يسميها «المنهج الانبنائي» (يقصد البنيوي)، ويراها مكملة جدلياً للمنهج التاريخي. في منهجه هذا ينطلق الكاتب من واقع التخلف الاجتماعي العربي، ويقوم بدراسة نفسانية للإنسان العربي المقهور في هذا المجتمع المتخلف، مستنداً في ذلك إلى مدرسة التحليل النفسي ومستفيداً من أعمال فرانز فانون. هكذا يرى أن قضية المرأة ليست سوى «عرض من أعراض إشكالية الإنسان العربي»[٣٤]. هذا الإنسان يعيش الآن في عالم من العنف المفروض عليه من الطبيعة ومن السيد المتسلط الخارجي (الاستعماري) والداخلي (المحلي). في علاقة لتسلط العنفي هذه لا يجد الإنسان المقهور سوى الرضوخ والتبعية. ويتعمّم «نموذج التسلط والخضوع على كل العلاقات وعلى كل المواقف من الحياة والآخرين والأشياء. تتسم علاقة الرئيس بالمرؤوس بهذا النمط التسلطي الرضوخي، كما تتسم به علاقة الرجل بالمرأة، والكبير بالصغير، والقوي بالضعيف». في العالم المتخلف «يتحول الإنسان إلى شيء، إلى أداة أو وسيلة، إلى قيمة مبخّسة». ويقوم الإنسان المقهور باجتياف (أي تمثّل) علمية التبخيس التي غرسها المتسلط في نفسيته، تنعكس في ذاته على شكل مشاعر الدونية والعجز، تؤدي إلى نشوء مجموعة من العقد، أهمها عقدة النقص وعقدة العار[٣٥].

---

[٣٤] مصطفى حجازي: واقع المرأة العربية وقضية التنمية، في مجلة: الوحدة (باريس ــ الرباط)، العدد ٩، حزيران ١٩٨٥، ص ١٤.

[٣٥] مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي ــ سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت (ط ١ = ١٩٧٦)، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٣٨ ــ ٤٠

بذلك يصبح الإنسان المقهور حليف المتسلط الأول ضد ذاته وضد وجود الآخرين أمثاله، حيث تقوم بينه وبين هؤلاء علاقة ازدراء ضمني، لأنهم يعكسون له مأساته وعاره. ويصيب المرأة والأتباع في عملية التحقير هذه النصيب الأوفر، باعتبارهم العناصر الأضعف والأقل حظاً. فما يلقاه الرجل من تبخيس ومهانة، وما يُفرض عليه من تبعية، يعود فيمارسه على زوجته ونساء أسرته. «حيثما وُجد قهر واستغلال لا بد أن يصيب المرأة منهما النصيب الأوفر. وحيثما وُجدت الحاجة إلى حشر كائن ما في وضعية المهانة، لا بد أن يقع الاختيار على المرأة. ولكن الواقع أن طبيعة المرأة لا علاقة لها بهذا القهر»، إنما هذا «هو السبيل الوحيد أمام الرجل المقهور والمستغل، كي يكون، طالما لم تتيسّر إمكانيات التغيير... من خلال عملية تحرير اجتماعي. فإن قهر المرأة على هذا المستوى هو دفاع الرجل ضد القهر الذي يصبه عليه المتسلط. ذلك أن كل قهر يصيب المرأة في علاقتها بالرجل، يقابله قهر عند هذا الأخير يصيبه به المتسلط». فتُستخدم المرأة من ناحية للتعويض عن المهانة التي يلقاها الرجل، ومن ناحية أخرى للتعويض عن قصوره اللاواعي من خلال إسقاط هذا القصور عليها.[٣٦]

تتخذ وضعية القهر الذي تلقاه المرأة عدة أوجه، تتلخص في استلابات ثلاثة مترابطة: الاستلاب الاقتصادي، والاستلاب الجنسي، والاستلاب العقائدي. يتجلّى الاستلاب الاقتصادي، أولاً، في تبخيس جهدها إذ تبذله دون مقابل (كالعمل المنزلي) أو بمقابل زهيد. ثانياً، في تبخيس إمكاناتها، فتوضع في مواقع ثانوية. ثالثاً، في طمس هذه الإمكانات، من خلال حرمانها من فرص التأهيل. أما الاستلاب الجنسي فيتناسب عادة مع درجة التبعية الاقتصادية، ويتم من خلال اختزال المرأة إلى حدود جسدها، واختزال هذا الجسد إلى بعده الجنسي، فتصير مجرد أداة للجنس ووعاء للمتعة. يقابل ذلك قمع للجسد يبلغ أقصى درجات الشطط

[٣٦] المصدر السابق، ص ٤٠، ٢١٠، ٢١٤

والقسوة. فالمنوعات الدينية والمدنية أشهر من أن تعرّف. فالمرأة ليس لها سلطة على جسدها، هو ملك للرجل والأسرة والمجتمع. وهو عورة يجب أن تُستر وتصان وتحمى. في علاقتها الجسدية مع الرجل ليس لها أي حق تقريباً، بينما يحوز الرجل على كل الحق، «مما يدفع به إلى الأنانية، حتى في المتعة، إذ أنه لا يراعي حاجاتها ووتيرة الإثارة والمتعة عندها. حتى الجماع يتحول في معظم الأحيان إلى فعل سيادة للرجل على جسد المرأة من خلال إثبات القوة القضيبية، في العلاقات الجنسية المتخلفة المتسمة بالقهر، بدل أن تكون وسيلة للمتعة المتبادلة». «وهكذا تتحول المرأة إلى ضحية القمع والتسلط مرتين، ضحية قمع الحيوية في جسدها، وضحية نتائج هذا القمع بعد الزواج»، مثل برودها الجنسي أو ضعف قدرتها على الإمتاع. في المجتمعات المغرقة في تخلفها وتزمتها تُختزل المرأة «إلى مجرد رحم للإنجاب، وكيان يُضحى به لتربية الأولاد وخدمة الزوج، دون الاعتراف لها بحق التمتع بجسدها»[٣٧].

وأما الاستلاب العقائدي (أي الإيديولوجي) فيعتبره الكاتب أخطر من الاستلابين الجنسي والاقتصادي. ويتجلّى في أن «تتبنى المرأة كل الأساطير والاختزالات التي يحيطها بها الرجل، كما أنها تجتاف أحكامه الجائرة بصددها، فتتقبّل مكانتها، ووضعية القهر التي تعاني منها، كجزء من طبيعتها، عليها أن ترضى بها وتكيّف وجودها بحسبها. ولا شك أن خطورة الاستلاب العقائدي تنبع في المقام الأول من مقاومة التغيير التي يشكلها. فهي لا تتصور لها وضعاً غير وضعها الذي تجد نفسها فيه. وهي تقاوم تغييره، وكأن هذا التغيير خروج على طبيعة الأمور، وعلى اعتبارات الكرامة والشرف». «والحق أن المرأة، لم تصل إلى الاستلاب العقائدي بشكل تلقائي. إنه نتيجة عملية تشريط منظمة ومستمرة

---

[٣٧] نفس المصدر، ص ٢٢٠ ــ ٢٢٦.

تحيط بكيانها من كل جانب، تقوم بها الأسرة منذ طفولتها، من خلال ما تقسم لها من أدوار، وما تحدد لها من وظائف...»[٣٨].

يرى الكاتب، أن «استلاب المرأة... هو شكل من أشكال الاعتداء على إنسانيتها من خلال رفض الاعتراف بها ككيان آخر كامل وقائم بذاته، مغاير لنا ومستقل عنا ومحدّد لكياننا»[٣٩]. غير أن هذا العدوان غير ممكن إلا بعد تسويغه وتبريره من خلال عملية اختزال يخضع لها كيان المرأة، اختزال إلى إحدى صفات أو خصائص أو وظائف هذا الكيان، واعتبار هذا الجانب الجزئي واحداً، هو والكيان الكلي. هناك اختزالات إيجابية تبالغ في قيمة المرأة وتمثلنها، وأخرى سلبية تبالغ في تبخيس هذه القيمة، وهي الغالبة. لكن في كلا الحالتين «تحرم المرأة من فرصة عيش كيانها بكل أبعاده وتنوعه وتناقضه»[٤٠]. وفي كلا الحالتين النتيجة واحدة، «حيث تردّ الكل إلى أحد أجزائه أو وظائفه ونبيح لأنفسنا التحكم فيه أو تسخيره». أشهر أشكال الاختزال السلبي تأخذ طابع أحكام قطعية ومطلقة وشاملة، تُطلق على المرأة في الأوساط التي تتفشّى فيها علاقات التسلط والقهر، وهي ثالوث: المرأة القاصرة، المرأة العورة، المرأة الانفعالية. «المرأة القاصر هي في آن معاً امرأة عورة، وهي كذلك انفعالية، لا بد لها من ستر لعورتها والرقابة عليها من الانزلاق إلى ما لا تحمد عقباه باعتبارها معرضة للانجراف في انفعالاتها... ذلك أن الرجل في الجماعة، التي تعاني القهر والتسلط، يُسقط.. على المرأة كل قصوره الذاتي النابع من وضعية القهر وما فيها من مهانة لكيانه... وبهذا يتوصل إلى احتمال وضعيته المأزقية في الخارج من خلال تركيز اعتباره الذاتي ومصدر كبريائه على الداخل، أي على الحفاظ على سمعة نسائه حين يسترهن». هذا الثالوث الاختزالي يفسح المجال لاختزال رابع ينتج عنه، هو: المرأة الخادم. وهناك

---

[٣٨] نفس المصدر، ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨.

[٣٩] واقع المرأة...، ص ١٥.

[٤٠] التخلف الاجتماعي...، ص ٢٢٩ ــ ٢٣١.

اختزال سلبي آخر يتخذ شكلا ثنائيا، هو: المرأة الغاوية الماكرة. «هنا أيضا يسقط الرجل إحباطاته العاطفية والجنسية على المرأة الغاوية، بدون أن يدري أن غواية المرأة هي الوليدة المباشرة (ولكنها غير الشرعية) لإحباطات الرجل (غير المعترف بها)... فبذلك يتخلص من مشاعر الإثم والثورة على الذات من خلال التنكر لما يعتمل في داخلها»[٤١].

أما الاختزالات الإيجابية فأهمها صورة «المرأة الأم»، محط أساطير الحب والعطاء والتضحية. لقد أفرط الرجل في المبالغة في تصوير الأم على هذا النسق، «كي يطمئن إلى أن هناك إمكانية موثوقة ومضمونة تخفف عنه عناء الحياة في مقابل اعتباط القهر والتسلط وما يشكله لكيانه من تهديد». «إن اختزال المرأة إلى وظيفة الأمومة دون ما عداها (مما يشيع الآن في وطننا العربي وفي صورة المرأة عندنا) يشكل في الآن ذاته أحد أقوى عوامل إعادة إنتاج المجتمع لقوى مقاومة التغيير فيه. فمن خلال موقع السلطة المؤثرة والتي لا تقاوم للأم، تغرس المرأة في أبنائها قيم الحفاظ على الوضع الراهن والشد إلى الوراء»[٤٢]. كذلك ينعكس هذا التضخيم لشأن الأمومة تضخما نرجسيا لدى المرأة، تدافع به ضد وضعية القهر المفروضة عليها، إذ تشعر بالرضى لما تحاط به كأم من معاني السمو والقدسية ولما يتوجب لها من اعتبار لدى الأولاد. «وإذا كان الرجل يمتلك المرأة في علاقة السيطرة والتبعية، فإنها تجد لنفسها تعويضا عن ذلك بامتلاك الأطفال... ويدفع الطفل في النهاية ثمن تعويض المرأة عن الغبن الذي يلحقه بها المجتمع». ويرتبط بوظائف الأمومة احتلال المرأة لدور المعبر عن شرف الأسرة وكرامة الرجل في صيانة نساء الأسرة والحفاظ على سمعتهن، وكذلك دور المحافظ على تقاليد الأسرة وتراثها[٤٣].

---

[٤١] واقع المرأة...، ص ١٦ ــ ١٧.

[٤٢] المصدر السابق، ١٧ ــ ١٨.

[٤٣] التخلف الاجتماعي...، ص ٢٣٣.

بالإضافة إلى الأمومة تخضع المرأة إلى اختزال إيجابي آخر، خاصة في الأوساط الاجتماعية العليا، وهو صورة «المرأة ـ الوجاهة الاجتماعيسة». هنا تمتلك المرأة قيمة الندرة التي تشيع في العالم المتخلف، من حيث الجمال أو الحسب والنسب، والتي تجعل من المرأة دمية ثمينة يتباهى صاحبها بملكيتها، وأداة استعراض مكلفة لتفوقه على الآخرين وتميزه عنهم. وفي هذا بالطبع تنكّر لكيان المرأة الإنساني في تنوّعه، وحصر له في مظهره البرّاق. وهذا بدوره ينعكس إلى تضخم نرجسي لدى المرأة، فتعتز بدور عارضة الجاه والثروة، لدرجة يلهيها عن القيم الذاتية والإثراء العاطفي والعلائقي. كذلك تحصل المرأة على تعويض نرجسي «من خلال مثلنة جسدها كموضوع جنسي مرغوب فيه، وتتضخم هذه المثلنة نظراً لحرمان الرجل جنسياً، ولما يحيط بجسد المرأة من ممنوعات». «وهي تتدرب منذ حداثة سنها على إجادة التعبير الجسدي الذي يعد ويمتنع، بجذب الرجل ويفلت منه. وتجد في هذه اللعبة متعة تغطي حرمانها الجنسي، ولكنها لعبة مرضية، ليس فيها سوى وهم الإشباع، ووهم إرضاء الجسد والنفس»[44].

ويحاول الكاتب أن يجعل دراسته أكثر تحديداً وتدقيقاً. فينتقل من الحديث عن المرأة العربية بصورة عامة، إلى تناول أوضاعها ووظائفها وكيف تقوم بإعادة إنتاج استلابها، بحسب الشريحة السكانية التي تنتمي إليها. في كتابه لعام ١٩٧٦ يميّز بين الفئات السكانية التالية: الوسط الكادح وما تحت الكادح، الطبقة الوسطى، الفئة ذات الامتياز. وفي مقاله لعام ١٩٨٥ يقوم بتقسيم آخر للمجتمع العربي: العشيرة، الأوساط الشعبية، الأوساط ذات الحظوة، الشريحة السكانية الوسطى. فنلاحظ أن تصنيفه غير واضح، ولا هو يوضّحه. ونلاحظ أنه لا يستند في تصنيفه على مقياس موحّد، لكننا لا نعرف ما هي مقاييسه. ربما يعود هذا الغموض أيضاً إلى أن التقسيمات الطبقية العربية بحدّ ذاتها ما

---

[44] واقع المرأة...، ص ١٨. التخلف الاجتماعي، ص ٢٣٤.

زالت إلى حد ما غير واضحة. ثم عندما نطلع على آراء الكاتب بخصوص وضع المرأة في كل من هذه الشرائح، لا ندري على أية مرجعية استند في أحكامه.

بخصوص العشيرة نتساءل: هل المقصود بها المجتمع البدوي (الرعوي) تحديدا، أم جميع المجتمعات ذات الولاء العشائري، سواء في البادية أم في الريف أم في المدينة؟ هنا يرى الكاتب أن المرأة تقوم بوظيفتين متكاملتين: أولا تعزيز قوة العشيرة من خلال الإنجاب، وتعزيز الروابط الداخلية في العشيرة من خلال الزواج بالأقارب. ثانيا، أن تكون بالزواج أداة لإقامة تحالفات مع العشائر الأخرى[٤٥]. وأنا أرى أن أوضاع هذه المرأة تعود إلى النظام الاجتماعي القبلي، ولا علاقة لها بالتخلف والتسلط الخارجي والداخلي على الرجل، الذي جعله الكاتب أساسا ومنطلقا لدراسته. ثم إن هناك عوامل قهر مشتركة بين الرجل والمرأة، ولا يمكن إذ ذاك أن نعتبرها من ضمن قضية المرأة، أي أن نخص بها المرأة دون الرجل. هذه الحالة نجدها أيضا في الوسط ذي الحظوة، الذي نقدر أن الكاتب يقصد به الطبقة العليا في المجتمع. فالرجل في هذا الوسط لا يخضع للاستغلال والتسلط، بل هو الذي يمارسهما، بالتالي لا يمكن بحسب نظرية الكاتب أن نفسر اضطهاد المرأة في هذا الوسط. يبقى السؤال مطروحا: لماذا تختزل هذه المرأة في وجودها وتستلب في كيانها إلى مجرد أداة الجاه ووسيلة الوصول إليه والإعلان عنه؟ لماذا تكون تحديدا المرأة القناع، أو المرأة القشرة الخارجية التي تلبس وتتحلى[٤٦]؟. إن الكاتب يفصل المرأة عن طبقتها، فكأنها لا تنتمي إليها ولا تعتنق ذات إديولوجيتها، ولا تتصرف بالتالي على أساس هذا الانتماء وهذه الإديولوجيا. إذا صح مع ذلك أن المرأة في الطبقة العليا هي الأخرى مستلبة إلى حد ما وبشكل ما (دون الرجل)، وهذا هو رأيي أيضا، فهذا يعني أن هناك سببا

---

[٤٥] واقع المرأة...، ص ١٨ ـــ ١٩.

[٤٦] المصدر السابق، ص ٢١.

آخر لاستلابها، غير الذي يذكره الكاتب. هذا يعني أن رجال هذه الطبقة يضطهدون نساءهم كنوع من الصراع التاريخي بين الجنسين، وليس كتعويض عن اضطهاد يصيبهم من متسلط أعلى. هنا تظهر نقطة الضعف الأساسية في نظرية حجازي. فالتخلف بما فيه من تسلط داخلي وخارجي لا يفسر أوضاع المرأة إلا بعد إضافته إلى التسلط التاريخي، هو يعطيه دفعا جديدا وشكلا جديدا، لكنه غير مستقل عنه. هذا المأخذ يصح على دراسة الكاتب لقضية المرأة في جميع الشرائح الاجتماعية التي يتناولها.

كذلك نتساءل عن المقصود بالأوساط الشعبية. فهذه تضم على الأقل: القسم الأكبر من الحرفيين والباعة والعاملين في الخدمات ومن صغار الموظفين ومن العمال، إلى جانب قاع المجتمع في المدن، إلى جانب الفلاحين في الريف. لذلك من الصعب إصدار حكم واحد على هذا الخليط، يميزه عن الفئات المذكورة الأخرى. هنا، كما في الأوساط الأخرى، علاقة الاستغلال والتسلط في المجتمع يعاد إنتاجها ضمن الأسرة وعلى حساب المرأة، الرجل يتماهى بالمتسلط الخارجي، والمرأة تتماهى بالرجل كمتسلط داخلي. لكن ما يميز هذه الفئة ـ كما يبدو من دراسة الكاتب ـ هو وهم الخلاص السحري الذي يعيشه الرجل، وهي الحلول السحرية التي تتوسلها المرأة في محاربة عجزها. بالإضافة إلى أنه تبرز في هذه الأوساط سيكولوجية علاقة القائد بالجماهير[٤٧]... أما الشريحة السكانية الوسطى فيتبين بسهولة أن المقصود بها فئة العاملين ذهنيا في المجتمع، أو كما يسمون «فئة المثقفين»، وليس غيرهم، مع أن هؤلاء قد ينتمون اجتماعيا واقتصاديا إلى غير الطبقة الوسطى. فهذه الفئة، برأي الكاتب، هي التي تعي مشكلة المرأة. لكنها في المجتمع النامي لا زالت تعاني من رواسب الماضي، وذلك عند كلا الجنسين. هي لا زالت محافظة، مقيدة داخليا، مع تحرر ظاهري. وهو لا زال متمسكا بوضعية السيد وامتيازاته، مع ادعاء المساواة وتأييد حقوق المرأة. لدى

---

[٤٧] نفس المصدر، ص ١٩ ـــ ٢٠.

المرأة تناقض بين الوعي والممارسة، ولدى الرجل تناقض بين القول والفعل[٤٨].

«تنعكس هذه الازدواجية بشدة على سلوك المرأة على شكل تجاذب وجداني مع الرجل ومع الذات. فهي من ناحية تنشد إلى الأمام في تطلعات نحو التحرر والديمقراطية والمشاركة. ولكنها قد تتردد في خطواتها فتعود القهقرى إلى نموذج أمها وجدتها المألوفين لها فتقع في التبعية للرجل من جديد. وهي في إنشدادها إلى الأمام تقع في الشطحات الاستهلاكية المميزة للمرأة ذات الحظوة، أو هي تنخرط في صراع مفتوح مع الرجل. قد يتخذ هذا الصراع شكل الاسترجال والتنكر لأنوثتها .. وقد تهاجم الرجل وتمجد الأنوثة جاعلة منها الأصل. ولكنها هنا تقع في الأنثوية التي تلغي الرجولة من عالمها، وتلغي بالتالي ذلك البعد العلائقي المكمل لكيانها»[٤٩]. هنا يبدو أن الكاتب يلمح إلى نوال سعداوي وأمثالها من نصيرات الاتجاه الأنثوي في تحرير المرأة. هذا الاتجاه كان - برأيي - لا بد أن يظهر كرد فعل (كنقيضة) على الاتجاه الذكوري الذي سيطر فكريا في العالم العربي حتى الستينات، رغم كل الجهود الثقافية التي بذلت منذ أكثر من قرن في الدفاع عن حقوق المرأة وتبيان مساواتها مع الرجل.

فاطمة المرنيسي

فاطمة المرنيسي، باحثة مغربية، تكتب للأسف باللغة الفرنسية، فيضطر قراؤها العرب لمطالعة كتبها مترجمة. ترجم أول كتاب لها إلى العربية (في المشرق) عام ١٩٨٢، وهو «السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي». وفي عام ١٩٩٠ ترجم كتابها «الحريم السياسي - النبي والنساء»، فلقي رواجا كبيرا. ومنذ ذلك الوقت يتسابق المترجمون والناشرون في المشرق

---

[٤٨] التخلف الاجتماعي...، ص ٢١٦ ــ ٢١٨

[٤٩] واقع المرأة...، ص ٢١ ــ ٢٢.

العربي على ترجمة ونشر كتبها. بالإضافة إلى الكتابين المذكورين صدر لها بالعربية حتى الآن. السلطانات المنسيات (١٩٩٤)، الخوف من الحداثة (١٩٩٤)، صور نسائية (١٩٩٦) وهو كتاب مشترك، ما وراء الحجاب (١٩٩٧)، أحلام النساء (١٩٩٧).

في كتابها الأول تتناول الكاتبة، بالاستناد إلى بحوث ميدانية وإحصائيات، أوضاع المرأة والعائلة في الطبقات الدنيا من المجتمع المغربي بعد الاستقلال، والدعائم الإديولوجية لهذه الأوضاع، وسياسة الدولة في هذا المجال. في المقال الأول تنتقد الكاتبة السياسيين والمثقفين الذين يسعون لتحديث المغرب، في حين يتشنجون إزاء أي تغيير في العلاقة مع المرأة. وتؤكد أنه لن تكون هناك ديمقراطية في المجال الاقتصادي والسياسي مادامت المرأة خاضعة للسيطرة، ويستحيل أي تغيير في العلاقات السياسية والاقتصادية إذا لم تعرف العلاقات الجنسية تغييرا على مستوى الخلية العائلية. فالمرأة الخاضعة للسيطرة تشكل ركيزة النسق التراتبي الذي يريد هؤلاء السياسيون والمثقفون تغييره. من خلال علاقته بأمه المستعبدة يتمثل الطفل علاقة السيطرة، في نفس الوقت تمثل هذه العلاقة بالنسبة له نموذجا للعلاقات الأخرى خارج العائلة، يكون فيها سيدا أو مسودا. هكذا ينشأ كرجل مشوها في علاقته بالمرأة، يعاني من انفصام بين العاطفة واللذة، فالنساء بالنسبة له: إما أمهات أو بغايا[٥٠].

في المقال الثاني تتساءل الكاتبة: هل هناك علاقة بين مواقف الرجل السياسية ومواقفه الجنسية؟ وتجيب على ذلك من خلال استطلاع ميداني عن علاقة التقنيين الزراعيين بالفلاحين المعدمين. فتجد ثمة قطيعة بين هاتين الفئتين. فالتقني يعيش محاصرا بفقاعاته الإديولوجية التي تمنعه من التجاوب مع الواقع الريفي وتقديم خدماته إليه، وذلك نتيجة لانتمائه

---

[٥٠] فاطمة المرنيسي، السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨ ـــ ٣٦.

الطبقي الذي يوجه أحكامه المسبقة وردود أفعاله المبنية على الاحتقار: المرأة الشريفة بالنسبة له لا تعمل خارج الأسرة، خاصة إذا كانت متزوجة، والفلاحة التي ترقص وتغني في الشاحنة التي تحملها إلى العمل هي بغي. هذا، في حين أن العمل خارج المنزل أصبح ضرورة حياتية بالنسبة لنساء الطبقات الفقيرة في المغرب، وأن الغناء والرقص تصرف عادي في نظرهن، يخفف عنهن عناء الحياة القاسية. وتصل الكاتبة من ذلك، بالاستناد إلى أدورنو، إلى أن الشخصية البورجوازية الصغيرة المسلمة المعاصرة تتميز بمجموعة من المواقف تجعلها شبيهة بالفاشية، تتمثل في: معاداتها لكل ما هو غربي قولا لا استهلاكا، ازدرائها للضعيف والفقير مثل النساء والخدم والفلاحين المعدمين. إعجابها بالذين يملكون السلطة والمال، إحساسها المفرط بانعدام الفائدة تعوضه رغبة مرضية في التطهر وتطهير المجتمع، حيث التدنيس الاقتصادي والسياسي يعاش كتدنيس ديني[*١]. غير أن الكاتبة لا تبدو لي مقنعة تماما في تعليلها للارتباط بين الموقف السياسي والموقف الجنسي. من أجل ذلك لم يكن أدورنو ـ على أهميته ـ هو المرجع الكافي، فهناك فيلهلم رايش الذي يعد مرجعا أساسيا لفهم الارتباط بين الجنس والسياسة، من خلال مؤلفاته عن الثورة الجنسية والفاشية وفي خطابه إلى الرجل الصغير.

في مقالها الثالث تتحدث الكاتبة عن ظهور بروليتاريا نسائية في المغرب، في حين أن مدونة الأحوال الشخصية تعتبر المرأة مخلوقا جنسيا يجري تبادله بين الرجال، ويوجب عليهم النفقة. أما المرأة التي يتباهون بأن المدونة تحمي مصالحها، فهي المرأة الغنية التي تملك ثروة تديرها، وليست المرأة الفقيرة التي تبحث عن عمل. وتفسر الكاتبة هذا التناقض بين الإديولوجيا والواقع، بأنه في البنية السائدة في المغرب، حيث يعكس العجز عن إيجاد فرص للعمل إخفاق البورجوازية الوطنية، تغدو الحاجة ماسة إلى الحفاظ على الأسرة التقليدية وما تفرضه من تفريق للأدوار بين الجنسين. فتعرف المرأة بأنها عضو

[*١] المصدر السابق، ص ٣٨ ـــ ٤٢.

غير منتج، وفي الإحصاء يصنف ٩٠٪ من النساء ضمن الفئة غير العاملة، دون اعتبار للعمل المنزلي، وحتى دون أن يسألن عما إذا كن يردن العمل ولا يجدنه. وتلاحظ الكاتبة أن القطاع الاقتصادي الحديث يستثمر تجربة المرأة التقليدية، خاصة في صناعة النسيج والمواد الغذائية، ولا يوفر لها وسائل ولوج التقنية الحديثة. وفي بعض فروع الصناعات الحديثة، كصناعة السكر والألياف الصناعية، يجري استبعاد اليد العاملة النسوية. بذلك يحصر نشاط المرأة إما في إطار الأعباء المنزلية أو في مهام يدوية بدائية موسمية أو غير مستقرة بأجور زهيدة، ودون فرص للتأهيل المهني. وكانت المرأة قد أبعدت عن امتلاك الأراضي بتأثير الأعراف الريفية، وكذلك من قبل الدولة. في هذه الأوضاع ومع تفكك العائلة الكبيرة المتضامنة، وجدت المرأة الفقيرة نفسها في إطار العائلة النواتية معزولة ومهددة دائما بالطلاق وتعدد الزوجات. ولا شك أن هذه الأوضاع تشكل الأسباب الأساسية للبغاء[٥٢].

المقال الرابع يدور حول البكارة الاصطناعية، حيث يلجأ عدد لا يستهان به من الفتيات قبل زفافهن إلى إجراء عملية جراحية لاستعادة غشاء البكارة الذي فقدنه في الحياة الجنسية التي عشنها قبل الزواج. فهو خداع تقاصص به المرأة الرجل الذي يطلب المستحيل، من حيث أنه يسعى قبل زواجه لإقامة علاقات جنسية عابرة مع النساء، في حين أنه عندما يقرر الزواج يختار بكرا لم يمسسها رجل قبله. هكذا يعيش الرجل حالة فصام، ولو كان منطقيا مع نفسه، لامتنع عن أي اتصال جنسي قبل الزواج، كما يأمر الدين الإسلامي وكما يشترط هو على الفتاة التي سيتزوجها. وتلاحظ الكاتبة أن عدد اللواتي يلجأن إلى البكارة الاصطناعية في ازدياد، بتأثير التغيرات التي أصابت المجتمع المغربي على مستويات مختلفة، والتي غدا معها الحفاظ على البكارة عملا بطوليا فرديا، وليس وظيفة اجتماعية آلية. فلم تعد المرأة محصورة بالمكان، كما كانت من قبل، بل صارت تخرج إلى المدرسة والعمل وتشارك الرجل في استهلاك المكان. بذلك أصبحت مراقبة العلاقة

---

(٥٢) نفس المصدر، ص ٥٢ ـــ ٦٥

الجنسية قبل الزواج مستحيلة عمليا. بالإضافة إلى أن البنية الاقتصادية للأسرة تعرضت إلى تحولات، تضاءلت معها السلطة الأبوية: بطالة الآباء التي تبلغ ٣٥٪، واضطرار النساء والأطفال للعمل، إلى جانب الهجرة إلى المدينة والابتعاد عن الأسرة. وفي حياتها البعيدة عن الأسرة تقيم الفتاة علاقات جديدة مختلفة عن العلاقات التقليدية، وتتعرض لإغراءات من الرجال الأكبر سنا. وتقول الكاتبة، إن البكارة الاصطناعية «رمز إلى قلق قديم قمع رغبة الجنسين في أن يتبادلا الحب والاحترام، ومصدر هذا القلق هو انعدام المساواة الجنسية الذي يعادي الطبيعة والمجتمع»[٥٣].

في النص الخامس تعرض الكاتبة تطور العائلة المغربية المعاصرة، وتشير إلى التباين بين الصورة الرسمية للعائلة وبين العائلة الموجودة في الواقع. فالقانون العائلي يرسم صورة لعائلة يرأسها أب قادر على سد حاجيات زوجته وأولاده، في حين أن العائلة الواقعية تتصف بعجز الأب المادي وانهيار سلطته وتقلص دوره. وذلك نتيجة التطورات لهذه العائلة. فازدياد السكان في الريف وتهميش القطاع الزراعي أديا إلى تحول اليد العاملة إلى القطاعات الأخرى في المدن، الأمر الذي فرض على العائلة المغربية حركية جغرافية واقتصادية حادة جعلها غير مستقرة. إلا أن فرص العمل غير كافية في المدن، ولا يحصل الآباء على أجر كاف يضمن عائلاتهم، مما يرغم النساء والأطفال على كسب عيشهم بأنفسهم. وتدل الإحصائيات على أن عمل النساء هو قبل كل شيء «رد فعل لتلاشي العلاقات التضامنية داخل العائلة، ورد فعل لانعدام قدرة الآباء، أو الأخوة في حالة العزوبة أو الترمل أو الطلاق على كسب عيش نساء العائلة». وتتسبب البطالة أو قلة فرص العمل في اشتغال النساء كخادمات في المنازل، وكذلك في ازدياد البغاء. رغم كل ذلك لا يعي مسؤولو الدولة هذا الإفلاس الفعلي لمؤسسة العائلة، أو لا يعترفون به، فتبدو مشاكل بنيوية جماعية كالبطالة وانحراف الشباب والبغاء على أنها مشاكل فردية. وهي في الحقيقة ناجمة عن اضطراب في الجهاز

---

[٥٣] نفس المصدر، ص ٦٧ ـــ ٨٠، وخاصة ص ٧٩.

الاقتصادي، وحلها اقتصادي محض، «حل جماعي يجسب إدماجه في التصميمات الوطنية، وبالتالي يتطلب إعادة النظر في قرارات الاستثمار، ونوع التنمية التي تنهجها البلاد، ولا سيما فيما يخص الاختيار بين استيراد آلات أجنبية أو استثمار اليد العاملة الوطنية»[٥٤].

في المقال السادس من الكتاب تتناول فاطمة المرنيسي عمل البدويات وهجرتهن إلى المدينة. وهنا تصحح الكاتبة الصورة الشائعة عن المرأة البدوية في المغرب: «إن الكل يعرف أن الأمية شبه عامة لدى النساء في البادية، لكن ما يجهله الكثيرون أن هؤلاء النساء يعشن الأمية كجرح مؤلم ونقص مخجل». و«من الأساطير الأكثر شيوعا، وخاصة لدى الفئات العليا، أسطورة المرأة غير المنتجة (الجالسة في الدار)» في حين أن «أغلبية النساء المغربيات، وخاصة في البادية، ينفذن يوميا مجموعة من المهام تتجاوز كثيرا المجال المنزلي». في البادية، أغلب النساء يمارسن أعمالا ذات طبيعة اقتصادية صرف، دون تقاضي أجر عليها، في مقدمتها تربية المواشي والاهتمام بها. وترى الكاتبة «أن تحسين وضعية المرأة في البادية يعني أساسا التفريق بين هذين الدورين: دور الزوجة من جهة، ودور العاملة من جهة أخرى. ذلك لأن الطلاق يعني في مثل هذه الحالة طردا من العمل دون تعويض. كذلك «تمثل الصناعة اليدوية التقليدية أحد المظاهر لمساهمة المرأة البدوية في المجال الاقتصادي». لذلك فإن سفر البدوية نحو المدينة هو سفر نحو التهميش. إنها تعاني من إحساس بعدم الأهمية، يطفو من خلال حنانها لفترة ذهبية هي فترة حياتها في البادية، حيث كانت تبدع أشياء تمنحها قيمة أمام نفسها وأمام الآخرين». وهذا يفسر أن «أغلبية المهاجرات يعبرن عن رغبتهن في العمل، ولكنهن لا يردن القيام بأي عمل كان، فهن يتقززن من العمل كخادمات وهو الوحيد المتوفر». غير

---

[٥٤] نفس المصدر، ص ٨٢ ــ ١٣١، وخاصة ص ١٢٩، ١١٩.

أن «افتقار البدو إلى التعليم والشهادة يمثل أحد الحواجز الرئيسية التي تقف حائلا دون اندماجهم في الاقتصاد الحضري»[٥٥].

يمكن تصنيف النساء العاملات في المغرب بحسب الأهمية إلى: ـ عاملات في القطاع الزراعي، ـ خادمات، ـ حرفيات، وخاصة في قطاع النسيج. تمثل الخادمة على المستوى الاقتصادي فشل مشروع الديموقراطية والمساواة بين الناس، ودليلا حيا على مشروع تصنيع ناقص ومجهض. وتتسم علاقة العمل بين الخادمة ومستخدميها بالغموض الشديد، وهي تتدرج ما بين العلاقة التقليدية التي تقترب من القنانة، وعلاقة العمل المأجور الرأسمالية، علما أن علاقة العمل الحديثة المأجورة لا تعتبر في البلاد السائرة في طريق النمو حقا، بل امتيازا ونعمة. وبخصوص الحرفيات تكشف الكاتبة عن أنهن في قطاع النسيج يقدمن لخزينة الدولة إيرادا كبيرا من العملة الصعبة، فتأتي «الزربية» في المركز الرابع من بين اثنتين وعشرين مادة يصدرها المغرب. وقد لاحظ الإحصائيون أن العمل النسوي يظل من خصائص المرأة الوحيدة العازبة أو المطلقة أو الأرملة. فتعلق الكاتبة، بأنه «من السهل إدراك السبب في ذلك، فالفتاة التي تتلقى أجرا زهيدا وليس لها أمل في حياتها المهنية ترغب بشدة في الانقطاع عن العمل، إذا توفر لها الحظ في العثور على زوج يوفر لها الحد الأدنى من ضرورات العيش»[٥٦].

يتميز بحث فاطمة المرنيسي بأنه يتمركز حول المرأة والعائلة الفقيرة، المستقرة في البادية أو المهاجرة إلى المدينة. وقد كانت المساهمات (المدروسة من قبلنا) حتى الآن تدور عموما حول المرأة في الطبقتين العليا والوسطى المدينيتين من المجتمعات العربية. الميزة الثانية ترتبط بالأولى، وهي أن الكاتبة تتحدث عن النساء والعائلات الفقيرة من خلال الاحتكاك بهن أو

---

[٥٥] نفس المصدر، ص ١٣٤ ــ ١٦٥، وخاصة ص ١٣٥، ١٣٧ ــ ١٣٨، ١٤٠، ١٤٣، ١٦٥.

[٥٦] نفس المصدر، ص ١٦٦ ــ ١٧٩، وخاصة ص ١٧٣، وكذلك ص ١٤٥

بناء على استطلاعات ودراسات ميدانية، إلى جانب الإحصائيات الرسمية. خلافا لذلك نجد عامة المساهمات السابقة نادرا ما لجأت إلى مصادر ميدانية، بحيث ترى الكاتب (أو الكاتبة)، في حال تناوله لنساء وعائلات الطبقة الدنيا، يتحدث غالبا عنهن بآراء مسبقة أو بالقياس إلى الطبقة الوسطى (أو العليا) التي ينتمي إليها، مع إضافة الجهل والتعصب إليها، أو على الأقل دون النظر إلى التغيرات الاقتصادية والسياسية وبالتالي العوايدية والقيمية التي طرأت على هؤلاء النساء أو العائلات.

أنور عبد الله وحقوق المرأة في «السعودية»

للمرأة في المملكة السعودية وضع خاص لم أجد تعبيرا عنه في أي كتابة حول المرأة العربية، إلا إذا كانت هذه الكتابة حول المرأة السعودية تحديدا. تعود هذه الخصوصية إلى سيادة المذهب الوهابي المتشدد هناك، إذ تدين له هذه المملكة رسميا وتفرض أحكامه على سكانها بالقوة منذ بدايتها عام ١٩٠٢، وإلى أن رجال الدين الممثلين لهذا المذهب يؤلفون مع السلطة الحاكمة ثنائية تسلطية شمولية تتدخل قسريا حتى في تفاصيل الحياة الشخصية واليومية للمواطنين منذ الصغر، وخاصة لجنس الإناث منهم.

يقول أنور عبد الله، وهو من أبناء الجزيرة العربية، إنه مع بدء مرحلة الفيضان البترولي (١٩٧٤) تراجعت بسرعة العائلة التقليدية (الكبيرة) لصالح العائلة الحديثة (النواتية). فالارتفاع الكبير والمفاجئ للدخول سهل على الأبناء الاستقلال الاقتصادي المباشر، إذ ما عادوا بحاجة إلى معونة العائلة التقليدية في الزواج والمعيشة. في نفس الوقت حدثت تطورات سلبية في العلاقات الأسرية. فقد كان عماد التركيب العائلي في مجتمع جزيرة العرب قائما على الضمان المتبادل: «الولد مكفول حتى يكبر، والبنت حتى زواجها أو أجلها، والأبناء يكفلون بدورهم شيخوخة الوالدين في عز حتى مماتهم». غير أن الطفرة البترولية

(١٩٧٥ ـ ١٩٨٢) وما نتج عنها من تكالب على ملذات الحياة، ضرب أخلاقية التضامن تلك، وتسبب في تدني مكانة الأم في العائلة. فكانت ضحية التغيير الأولى، لكونها الحلقة الأضعف في التركيب العائلي. ومن أهم التجليات الملموسة لذلك: ظاهرة تخلص الأبناء من أمهاتهن العجائز بإدخالهن دور العجزة، رغم القدرة المادية على إعالتهن في مساكن هؤلاء الأبناء. إنه نكران لحق الأمومة لم تعرفه الجزيرة العربية من قبل. كذلك أصاب الفتور العلاقة بين الأشقاء والشقيقات ضمن العائلة الواحدة. ويفسر الكاتب هذه الحالة بثلاثة عوامل: أولا، «كلما نالت المرأة نصيبا أوفر في التعليم والثقافة، كلما شكلت للرجل الأخ إحراجا كبيرا في التعامل معها في هذا المجتمع الوهابي السعودي». ثانيا، «الطبيعة المحافظة للوسط الاجتماعي العام ترغم الرجل الأخ، وإن كان واعيا لهذا السلوك، ليظهر بأنه يمثل امتدادا لسلوك الأب المحافظ تجاه عائلته». ثالثا، عامل الخوف من التيار المحافظ المتمثل في السلطة ورجال الدين والذي يحط من قيمة المرأة ويفرض الوصاية عليها[٥٧].

في مجتمع كهذا من الطبيعي أن يتأخر تعليم البنات. فقد بدأ التعليم المدرسي للذكور عام ١٩٢٧ بإشراف رجال الدين، واقتصر حتى عام ١٩٥٠ على أبناء الأمراء والأعيان[٥٨]. وبدأ التعليم الحديث للذكور عام ١٩٥٤، حيث أنشئت وزارة المعارف، ونشأت بذلك ثنائية في التعليم: مدارس دينية ومدارس حديثة. أما تعليم الإناث فقد عارضته المؤسسة الدينية، ولم تسمح به إلا مضطرة عام ١٩٦٠ وبشروط: «١ـ أن يكون تعليم البنات اختياريا لا إلزاميا. ٢ـ فصل تعليم البنات عن البنين في المراحل الدراسية كافة. ٣ـ أن يكون تعليم البنات مفصولا تماما عن وزارة المعارف، تابعا لإدارة مستقلة يديرها رجال الدين مباشرة. ٤ ـ أن توفر الدولة الشروط والضمانات اللازمة كافة

---

[٥٧] أنور عبد الله: البترول والأخلاق، دار الضحى، بدون مكان نشر، ١٩٩١، ص ١٧٢-١٩٣

[٥٨] المصدر السابق، ص ٣٢.

لحماية الطالبات والحفاظ عليهن. وبالفعل خصصت الدولة حافلات خاصة لنقل الطالبات تحت حراسة حراس معينين لهذا الغرض». وطلي زجاج نوافذ الحافلات بمادة زئبقية، تسمح للفتاة برؤية المارة في الشارع، دون أن ترى. «كما وضعت حراسا على المدارس، ورفعت أسوارها عاليا وأبقت نوافذها مغلقة، وجعلتها كالتكنات العسكرية يصعب دخولها»[٥٩].

بالإضافة إلى أن هناك قيوداً «دينية» على الطالبات: «أولاً، لا يحق للفتاة أن تأتي إلى المدرسة مشياً على الأقدام. فإما بسيارة خاصة أو بالحافلات... ثانياً، على جميع الطالبات من سن التاسعة فما فوق ارتداء العباءة السوداء لستر الجسم مع وضع الحجاب على الوجه. ثالثاً، يكون السائق متزوجاً، وأن تكون زوجته معه... رابعاً، يمنع منعاً باتاً وقوف الشباب أمام أو قرب باب مدارس البنات. خامساً، ... يسمح لرجال الدين الوهابيين فقط بتدريس مادة الدين، بشرط أن يكون أعمى. سادساً، يمنع منعاً باتاً احتكاك الأستاذ الجامعي بالطالبات الجامعيات، ولهذا الغرض أقيم حاجز زجاجي معتم بينه وبين الطالبات... يلقي الأستاذ محاضرته عبر شبكة تلفزيونية مغلقة إلى الصالة المجاورة التي تجلس فيها الطالبات...». لكن، «رغم القيود الدينية والاجتماعية، والوصاية التامة لرجال الدين على هذا النوع من التعليم، فإن الفتاة في الجزيرة العربية، على عكس ما أملته أو توقعته المؤسسة الدينية الوهابية. اندفعت بشكل مدهش للغاية للالتحاق بالمدارس»، وحتى بالجامعات. فوضعت المؤسسة الدينية عراقيل جديدة للحيلولة دون توسع انطلاقة المرأة. فجرى «تقليص عدد الطالبات المقبولات في مجال العلوم»، وتم «قصر التخصص في الطب للفتيات على طب الأطفال والنساء فقط»، وتقرر «عدم إرسال الطالبات إلى الخارج»، و«حرمان الطالبات من الانخراط في مدارس أو معاهد

---

[٥٩] أنور عبد الله: العلماء والعرش ـــ ثنائية السلطة في السعودية، مؤسسة الرافد، لندن ١٩٩٥، ص ١٨٤، ١٩٧ ـــ ١٩٩.

التعليم الفني الصناعي أو الدراسات الفنية العليا». هذا إلى جانب أنه محرّم على المرأة كل أشكال التربية الرياضية، وعبر جميع مراحل التعليم الدراسي[٦٠].

بالطبع لا يطول نظام الحجب الطالبات أو الفتيات فحسب، بل جميع النساء. ويحظَر عليهن الاختلاط بالرجال، حتى بالأحداث منهم، محادثة أو اتصالاً. ولا يحق للمرأة الخروج لوحدها خارج جدران بيتها دون محرم. كما لا يحق لها السفر لخارج البلد دون محرم ودون إذن ولي أمرها. بالتالي هي بالطبع محرومة من ارتياد المقاهي والمنتزهات والمطاعم. وقد أصدر الشيخ ابن باز فتوى تحرّم على المرأة قيادة السيارة. ويحظر نشر صور المرأة السعودية في وسائل الإعلام... يقول أنور عبد الله: «الفصل التعسفي بين الجنسين بجانب ثراء فاحش وفراغ كبير في الحياة الاجتماعية، ورجال دين متعصبون يراقبون خطوات المواطنين، كل هذا يدفع بالشبيبة إلى تعاطي المخدرات». ويبين أن هذا الفصل بين الجنسين مع توفر المال أدى إلى إبداع أشكال جديدة من الاتصال بين الفتيان والفتيات، أسماه «الغزل البترولي»، أهمها: الغزل بواسطة الهاتف، واللقاء خارج المملكة. من نتائجه أيضاً، رغم التحوّل نحو العائلة النواتية: الزوج المبكر. ذلك لأن العطش الجنسي عند الشاب والفتاة يجعلهما مع توفر الإمكانيات راغبين، بل أحياناً متحمسين لإشباعه، ولو عن طريق زواج مبكر وفاشل. وهذا بتشجيع من الأهل والمؤسسة الدينية. فالأب يريد تزويج ابنه باكراً لإبقائه تحت سلطته، والمؤسسة الدينية تحبّذ هذا الزواج بدعوى تجنيب الشاب الوقوع في المعاصي. ومن الظواهر الجديدة والغريبة أن بعض الآباء والشيوخ صاروا يقومون هم بأنفسهم بالبحث عن زوج صالح لبناتهم[٦١].

---

(٦٠) المصدر السابق، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، ١٩٩، ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ٢٥٠.

(٦١) البترول والأخلاق، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠، ٢٣٠ ـ ٢٣١، ١٧٩ ـ ١٨٠، ١٧٥ ـ ١٧٨.

في مجال الزواج تلاشت العادة القديمة بمنع زواج البنت من غير ابن عمها دون رضاه. غير أن بديل هذه العادة كان أسوأ منها. وهو سعي الأهل لتزويج بناتهم من رجال يتميزون بالثراء فحسب، حتى ضد رغبة الفتاة. لقد اصبح المهر سعرا للمرأة تجري المساومة عليه بين أهل الشاب وأهل الفتاة. وهو يرتفع وينخفض اجتماعيا كأسعار البورصة، ويصل أحيانا إلى مليون ريال. ولا يقل مقداره مع تكاليف الزواج عن بضعة آلاف من الريالات. وهذا مما يصعب زواج الراغبين من ذوي الدخل المحدود، ويتسبب في بقاء الكثير من النساء (عوانس) دون زواج، بالإضافة إلى التأثير السلبي على نفسية الفتاة المعنية لا شك أن بعض أولياء الأمور يرتزقون من مهور بناتهم، إلا أن المهر أصبح أيضا يعبر عن الانتماء الطبقي، أو أصبح أحد شروط الانتماء إلى وسط الطبقة البترولية الراقية. إلى جانب هذا المعيار الطبقي يلعب أيضا دوره في اختيار الزوج: المعيار الطائفي، والقبلي، والإقليمي. في حياتها الزوجية تعاني المرأة عموما في السعودية من: مشكلة إرضاء مزاج الزوج، احتمال التعرض منه للضرب، احتمال الهجر مع استمرار العيش المشترك. وهناك مشكلة لا تعرفها عامة نساء البلدان العربية الأخرى، وهي حق الزوج في تعليق زوجته، دون طلاقها، بعد الانفصال عنها، وذلك لمدة تتراوح بين ٥ أعوام و٢٠ عاما، مع أن هذا ممنوع بالنص الصريح في القرآن. أما الطلاق فما زال في السعودية حقا يحتكره الرجل. ومع تحسن الأوضاع المادية كثرت حالات الطلاق وتعدد الزوجات، لأتفه الأسباب ولمجرد إرضاء الرغبة الجنسية[٦٢].

يتحدث الكاتب عن الجوع الجنسي لدى الرجل السعودي، فيؤكد أن سياحة السعوديين الكثيفة لا غاية لها عموما سوى الجنس، حيث يلاحظ في ممارسته الإسراف والخشونة والشذوذ. أما في الداخل، فإلى جانب تعدد الزوجات، يسعى الرجل لتلبية رغبته الجنسية أيضا مع الخادمات، اللواتي

---

(٦٢) المصدر السابق، ص ١٩٨، ٢٤٩، ٢٥٤ ــ ٢٥٩، ٢٤٨، ٢٤١، ٢٦٣ ــ ٢٦٥

تقاطرن إلى المملكة بعد الطفرة البترولية، وخاصة منذ عام ١٩٧٨ لقد «اختفى الرق، بشكله القديم، من أسواق المملكة عام ١٩٦١م، عبر قرار رسمي أصدره الأمير فيصل ولي العهد آنذاك»... «أما اليوم، فإن للرق وجها قانونيا آخر، الأرقاء فيه خدم مأجورون ينتشرون في طول البلاد وعرضها. بتزايد أعدادهم يتزايد الطلب عليهم، خاصة (العمالة الناعمة). وهؤلاء الفقراء المأجورون في الجوهر (أرقاء) أو (أقنان). فشروط عملهم، طريقة جلبهم، نوعية العقد وطريقة معاملتهم، تؤكد على استرقاقهم». وهذا بمباركة من السلطة ومن المؤسسة الدينية، حتى أصبح الرق الجديد يستدعي الفخر: «فبيوتنا مليئة بجحافل الخدم والمربين والسائقين، الذين لا يتركون لنا ـ مع الأسف ـ أية فرصة كي نتعب (ولو قليلا) في بيوتنا أو مع أطفالنا». ويقدر عدد الخادمات في بيوت الأمراء ومستحدثي النعمة ومتوسطي الحال ما بين ١٥٠ ـ ٢٠٠ ألف فتاة. وقد أثر الرق الجديد سلبياً على الأسرة في السعودية. من ناحية أهملت الأمهات أطفالهن. من ناحية ثانية أصبحت تربية الطفل تُعهد إلى امرأة أجنبية لا معرفة لها بالتربية ولا باللغة العربية، في جو من الدلال والترف، فينمو محروماً من الأمومة المباشرة، جاهلاً بتراث وقضايا مجتمعه، بعيداً عن أطفال محيطه من أقرباء وجيران. من ناحية ثالثة ساهمت تربية الخادمات مع الطفرة المادية في جنوح الأحداث، وقد تأكد هذا من كون هذه الظاهرة جديدة على المجتمع، لم تكن معروفة كظاهرة قبل عام ١٩٧٨[٦٣].

سواء كانت المرأة في السعودية راغبة أو راضية بأن تربي الخادمات أطفالها، أم لم تكن، فإنه يسجل عليها إهمالها لواجبات الأمومة، تماما كما يسجل على الأب إهماله لواجبات الأبوة. كما يسجل على بعض العاملات تركهن عملهن بدعوى أنهن «لم يعدن بحاجة إلى هذا الراتب الذي لا يشكل جذبا، أمام ما يعطيه الزوج لها من (إغراءات مذهلة) مع تشجيعه لها بترك العمل. فاختلطت عليها (المال والحرية)، بجانب همس الأهل والمجتمع (ماذا تريد أكثر من هذا؟!)». وهكذا، «بسبب الغياب الكامل عن أي دور جديد في

---

[٦٣] نفس المصدر، ص ٣٠٢، ٢٨٠، ٢٧٦، ٢٥٤، ٢٧٨ــ ٢٧٩، ١٩٤ ــ ١٩٦.

الحياة وتوفر الخادمات في المنزل للمرأة أوجد فراغا شديدا وقتيا ونفسيا وعاطفيا، هربت منه إلى الإسراف الشديد في الاستهلاك وشراء ما لا يلزم». «وبسبب هذه الوضعية، أسرفت النساء في الأكل، مما عرض الكثير منهن للإصابة بالترهل أو أمراض الضغط والسكري وغيرها». ولا ننس أنه مع زوال أو تقلص الأعباء المنزلية وازدياد تعلم المرأة، بقيت مجالات عملها محدودة: تدريس الطالبات، الطب والتمريض النسائي، في الفروع النسائية لبعض البنوك. وبطبيعة الحال، هي محرومة من العمل في مجال الفن. وكان قد تقلص، وربما زال، دورها في نشاطي الزراعة والرعي. جدير بالذكر هنا، أن المرأة في منطقة عسير كانت منذ القدم تلعب دورا رئيسيا في الإنتاج الزراعي. فكانت تخرج سافرة إلى الحقل لتساعد أهلها، وتنطلق حرة للتنزه وتخالط بشكل طبيعي رجال قريتها. وكانت التقاليد تضمن لها رأيا في اختيار الزوج. غير أن هذه المكانة المتميزة، بالمقارنة مع بنات جنسها في المناطق الأخرى، انحدرت أو زالت مع هجرة الريف وتراجع الزراعة ووصول أجهزة الدولة والمؤسسات الدينية إلى المنطقة، وخاصة «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ومنذ عام ١٩٧٠ أجبرت الطالبات في عسير على ارتداء الحجاب، أسوة ببقية نساء البلد[٦٤].

برأي أنور عبد الله، «لم ينجح الوهابيون في شيء، مثلما نجحوا في تكبيل وتحجيم المرأة. فقد خلقوا أمامها أكثر من (أربعين مشكلة)، مستغلين بذلك كل الوسائل والإمكانيات التي وفرتها (السلطة) لرجال الدين في هذا المجال، من بينها التربية الدينية ـ الثقافية المركزة، لغسل دماغ المرأة. وقد نجحوا أخيرا في إرغامها على التكيف مع تعاليمهم أو رغباتهم». نتيجة ذلك، برزت ظاهرة التعصب الديني في سلوك بعض نساء الجزيرة، خاصة اللواتي يعشن تحت وصاية ولي أمر متعصب دينيا أو يخضعن لتأثير عضوات في حركات دينية سلفية. من مظاهر هذا التعصب أو التزمت الديني: رفض مشاهدة التلفزيون

---

(٦٤) نفس المصدر، ص ٢٥٤، ٢٤٨، ٢٣٩، ٢٥٠، ١٧٤، ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

أو سماع الموسيقى، عدم الاختلاط مع نساء مسيحيات أو مسلمات من طوائف أخرى، المبالغة في الاحتشام وفي أسلوب مخاطبة الرجال، قيام بعض النساء بالبحث عن زوجة أخرى لزوجها، كي يخفف مطاليبه الجنسية عنها، فتخصص هي وقتا أطول للعبادة. إلى جانب ذلك أوجدت الوهابية والسلطة السعودية ظاهرة لم يعرفها تاريخ الإسلام من قبل، وهي مراقبة الزوجة لسلوك زوجها الديني والوشاية به لرجال الدين، إذا قصر في تأدية واجباته الدينية من صلاة وصيام وغيرهما. بهذه الوشاية خرجت الزوجة عن كل التقاليد الزوجية المتعارف عليها منذ القدم، وتنكرت لكل القيم والمثل والأعراف السائدة في هذا البلد. ويرصد الكاتب تناقضات في سلوك المرأة المتزمتة دينيا في السعودية: فهي ترفض العلاج عند أطباء محليين، في حين تقبل المعالجة عند الأطباء الأجانب. وهي لا تسفر أمام الرجل الغريب من مواطنيها ولا تتحدث معه، لكنها تفعل ذلك وبكل بساطة مع سائقها الفليبيني أو التايلاندي أو الهندي. وترفض بعض النساء المتدينات أقل تعامل مع زميلاتها المسلمات من الطائفة الشيعية، بينما هي في تعايش وتعامل يومي طبيعي مع خادمتها الهندوسية أو البوذية[٦٥].

بعد هذا العرض السريع لأوضاع المرأة في السعودية أتوقع أن يتخيل القارئ نفسه في القرون الوسطى. لكن لا، لا أظن أن وضع المرأة الأوروبية كان بهذا السوء في تلك الأزمان. فالمرأة السعودية ليس لها حقوق على الإطلاق. حياتها أشبه ما تكون بالكابوس الذي لا يتخلص المرء منه بالاستيقاظ من النوم، بل بالزوال في الموت. لذلك تستحق أن تمد لها يد النجدة من جميع أنصار الحرية والعدالة ومن المدافعين عن حقوق المرأة ومن الاتحادات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان في العالم، وحتى من الأمم المتحدة!.

---

[٦٥] نفس المصدر، ص ٢٤٠، ٢٤٣ ـ ٢٤٥، ٢٥٥.

محمد شحرور

قامت مدرسة التجديد الإسلامي، منذ تأسيسها على يدي الأفغاني ومحمد عبده أواخر القرن الماضي، بإعادة الاعتبار للمرأة والدفاع عن حقوقها في الإسلام. بعد قاسم أمين لبدت أمام هجوم التيار المحافظ في مصر والعالم العربي، لكنها عادت بدفع جديد في النصف الثاني من عشرينات هذا القرن في لبنان وتونس بفضل نظيرة زين الدين والطاهر الحداد. وكان علينا أن ننتظر حتى عام ١٩٩٠، لنراها تظهر في هذا الميدان من جديد أكثر قوة وحيوية، وذلك في سوريا من خلال محمد شحرور. نحن نتحدث بالطبع عمن بحثوا في مسألة المرأة من ممثلي هذه المدرسة. إن ما يجمع هؤلاء على مدى قرن من الزمن من الناحية المنهجية، هو العودة إلى قراءة النصوص الدينية وفهمها بمستوى العقل البشري في وقتهم، وتطبيقها على مجتمعات الوطن العربي في مرحلة تطورها الحاضرة، أي محاولة إعادة اللحمة بين الدين والدنيا، وبين النص الديني والقانون العلمي، ضمن شروط الزمان والمكان والمعرفة البشرية الحديثة. ضمن هذا التيار يتميز محمد شحرور، أنه قام بطريقته الحديثة في الدراسة النصية والتفسير اللغوي والعلمي، بنقلة جديدة في هذا المجال، بحيث أن القارئ العربي، حتى غير المتدين، الذي يعيش السنوات الأخيرة من القرن العشرين، بالكاد يشعر معه بالاغتراب عن الدين الإسلامي. لعلها بداية محاولة لوثرية إسلامية لاسترجاع الإسلام من احتكار الكهنوت وإعادته إلى أصحابه عامة الناس. لقد دأب رجال الدين التقليديون على نقل الناس القهقرى إلى ما قبل ألف وأربعمائة سنة في الزمان والمكان وشروط الحياة والمعرفة، كي يصلوا بهم إلى الإسلام. لقد جعلوا الإسلام مطابقاً لمجتمع الرق والخرافة والحرب بالسيف وسبي النساء وركوب الناقة والأكل بالأصابع. أما محمد شحرور فإنه يسير مع الإسلام مسافة ألف وأربعمائة سنة، كي يصل إلى الناس الذين يعيشون هنا والآن في شروط الحياة والوعي الحديثة.

في دراسته لموضوع المرأة في الإسلام يبدأ الكاتب بانتقاد الاتجاهين العلماني والإسلامي. لدى انتقاده للاتجاه العلماني يفاجئنا بأنه يعد أصحاب هذا الاتجاه «أعداء الإسلام». فكانت هذه غلطة الشاطر التي تعد بألف. فكيف يعتبر أحدا من الناس عدوا، إذا لم يعلن هذا الشخص عداءه الصريح؟! ألم ير أن ابن خلدون كان علمانيا ضمن إطار بحثه في علوم التاريخ والمجتمع والاقتصاد، مع أنه مارس القضاء بين المسلمين؟! ألا يرى أنه هو المهندس علماني في مجال ممارسة مهنته الهندسية؟! المهم، أنه يأخذ على أصحاب الاتجاه العلماني أنهم بحثوا عن حلول لمشكلة المرأة من خارج الإسلام، في حين قد تكون هذه الحلول إسلامية، دون أن يعلموا. وهكذا وقعوا في الاغتراب[٦٦].

كذلك نأخذ على الكاتب لدى انتقاده للاتجاه الإسلامي، أنه يتحدث عن الاتجاه الإسلامي، هكذا بتعبير إطلاقي، وكأنه لا يوجد سوى اتجاه إسلامي واحد. بينما الواضح أنه يقصد الاتجاه الإسلامي المحافظ. تتأكد لنا نظرته هذه من خلال ملاحظة أخرى، وهي أنه لم يشر إلى من سبقه من المجتهدين والمجددين الإسلاميين، مع أنه امتداد لهم، سواء اعترف بذلك أم لم يعترف. كيفما كان، هو يأخذ على الاتجاه الإسلامي (المحافظ): ـ أولا، عدم التفريق بين الحدود والتعليمات، سواء في الكتاب أم في الأحاديث النبوية. فالحدود من الناحية التشريعية فيها حلال وحرام وعليها تبعة، غير أن فيها حالات تعطي مجالا للحركة في التشريع، بينما التعليمات ليس فيها حلال وحرام وليس عليها تبعة من ثواب وعقاب، بل هي إما أعراف أو تعليمات خاصة بالنبي أو مرحلية أو تعليمات لمصلحة الناس (غير ملزمة). ولا عتب على السلف لعدم فهمهم للحدود. لأن المفهوم الرياضي للحدود لم يظهر قبل نيوتن. ـ ثانيا، «الظن بأن ما حصل أثناء حياة النبي في حق المرأة هو كامل تحريرها، أي أن

---

[٦٦] انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة، توزيع دار الأهالي، دمشق ١٩٩٠، ص ٥٩٣.

تحرير المرأة بدأ منذ بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانتهى بوفاته...، علماً بأن وضع تحرير المرأة في الإسلام كوضع الرق تماماً(*). فالإسلام في أمور كهذه لا يسمح بقفزات فجائية (حرق مراحل)، لأنها تؤدي إلى تدمير المجتمع، ولكن وضع لها أساساً في الكتاب، لكي تحل هذه الأمور مع سياق الزمن التاريخي». ـ ثالثاً، «الخطأ المنهجي في فهم بعض الآيات التي ورد فيها لفظ النساء». «هذا الفهم الخاطئ... أدى لاعتبار المرأة شيئاً من الأشياء... فالمرأة فتنة الرجل وعليها أن تتحجب، ولم يقولوا إن الرجل فتنة المرأة فعليه أن يتحجب. علماً بأن الكتاب لم يورد أن المرأة فتنة الرجل، ولكن وردت علاقة متكافئة بين الرجل والمرأة بتعبير راق جداً وهو (هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن ـ البقرة ١٨٧)»[٦٧]. وثمة مأخذ رابع يرد في سياق الحديث، وهو: قياس الشاهد على الغائب، أي قياس المجتمع الحالي على مجتمع النبي.

بعد هذا ينتقل الكاتب إلى دراسة آيات الحدود التي لها علاقة بالمرأة. فيبدأ بآية تعدد الزوجات. هنا يتبين له أن حدود الله من حيث الكمّ زوجة واحدة كحدّ أدنى، وأربع نساء كحد أعلى، بينما من حيث الكيف يجب أن تكون الثانية والثالثة والرابعة من الأرامل، شرط إعالة أولادها. فموضوع الآية هو اليتامى وأمهاتهم. ثم يتناول الكاتب آيات الإرث، فيؤكد أنها آيات حدودية، لا حدّية، «حيث أعطى الله للأنثى نصف حصة الذكر حداً أدنى. وهذا الحد الأدنى في حال عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة. وفي حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسب المشاركة وما تفرضه الظروف التاريخية». ويتحدث الكاتب بعدئذ عن الصداق (المهر)، فيقول إنه في الإسلام هدية دون مقابل ودون أي التزام من المرأة تجاه الرجل. «وإذا كان يفهم من مهر المرأة أنه عملية بيع وشراء، فهذا ليس من الإسلام، وإنما هو من الأعراف المتخلفة في المجتمع»[٦٨].

(*) أذكر القارئ، بأن هذه الفكرة سبق أن سمعناها من الطاهر الحداد.

(٦٧) المصدر السابق، ص ٥٩٣ ــ ٥٩٦. انظر أيضاً ص ٥٢٦، ٥٣٥.

(٦٨) نفس المصدر، ص ٥٩٧ ــ ٦٠٣. انظر أيضاً ص ٤٥٨.

ومن الآيات الحدودية المتعلقة بالمرأة يذكر الكاتب آيتين جاء فيهما لباس المرأة والرجل (النور ٣٠ و٣١)، وهما تتضمنان أمراً مشتركاً للمؤمن والمؤمنة على حدّ سواء، بشيئين: أولهما الغضّ من البصر، كسلوك اجتماعي مهذّب، كي لا تشعر المرأة (أو يشعر الرجل) بالإحراج، إذا كانت (أو كان) في وضع لا تحب (أو لا يحب) أن يراها (أو يراه) فيه أحد. الشيء المشترك الآخر هو أن الحد الأدنى المفروض من اللباس هو تغطية الفرج فقط. غير أن هناك إضافة واحدة فقط بالنسبة للمرأة، وهي جيوب الجسم التي تشمل ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها، فلا تُبديها إلا أمام الزوج، وأمام ثمانية محارم هم: الأب ووالد الزوج والابن وابن الزوج والأخ وابن الأخ وابن الأخت والأحفاد. تغطية الأعضاء المذكورة أمام هؤلاء المحارم يُعدّ من باب العيب والحياء (العرف)، وليس من باب الحلال والحرام. وينضاف إلى الزوج والمحارم المذكورين، ممن يُسمح أن تنكشف جيوب المرأة أمامهم، العبيد (في الرق)، والرجال غير ذوي المأرب الجنسي مثل الطبيب والمرض ومصور الأشعة وأمثالهم، والأطفال الذين مازالوا لا يعرفون معنى الحياء والعيب. ومن هنا أتى معنى العورة، فهي ما يستحي المرء من إظهاره، ولا علاقة لها بالحلال والحرام. إذن، ذلك كان الحد الأدنى من اللباس في الشرع. وقد جاء اللباس المتمم في سورة الأحزاب (الآية ٥٩)، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس حراما وحلالا، أي ليس تشريعا، وإنما تعليمات لدفع الأذى الطبيعي أو الاجتماعي. بناء على هذه الآية، «على المؤمنة أن تلبس لباسا خارجيا وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها، بحيث لا تكون عرضة لسخرية وأذى الناس»... وقد وضع الرسول حدا أعلى لهذا اللباس، وهو أن لا يغطي الوجه والكفين. «فإذا خرجت المرأة عارية، فقد خرجت عن حدود الله وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء، حتى وجهها وكفيها، فقد خرجت عن حدود رسول الله. وطاعة الله ورسوله في الحدود واجبة»[٦٩].

---

[٦٩] نفس المصدر، ص ٦٠٤ ـــ ٦١٥.

يعد هذا ينتقل الكاتب إلى موضوع العلاقة بين الزوجين، فيميز بين العلاقة العاطفية والعلاقة الاقتصادية والاجتماعية. فالعلاقة العاطفية هي علاقة محبة في الإسلام، والمرأة ليست متاعا للرجل، كما أن الرجل ليس متاعا للمرأة. أما العلاقة الاقتصادية والاجتماعية فتخبرنا عنها الآية ٣٤ من سورة النساء، بأن الرجال قوامون على النساء. وبما أن الآية تذكر علة القوامية، «فبذهاب العلة يذهب المعلول، وبتبديل العلة بتبدل المعلول»[*].
علة القوامية هي: القوة الفيزيائية، والقوة المالية والاقتصادية. وأنا أرى أن التفضيل الأول ليس محصورا بالقوة الفيزيائية، خاصة في عصرنا الحالي، حيث تلعب القوة العقلية دورا أكبر من القوة العضلية. لذلك أرى أن موضوع التفضيل الأول هو الكفاءة بصورة عامة. ويتابع الكاتب قراءته: وبما أنه ورد في النص «بما فضل بعضهم على بعض» (دون نون النسوة)، فهذا يعني أن القوامية قابلة لتكون عكسية بانعكاس العلة، أي يمكن موضوعيا أن تكون للمرأة القوامة على زوجها. إلا أن هناك شرطا إضافيا لقوامة المرأة، وهو أن تكون امرأة صالحة[٧٠]. وهنا نلاحظ أن الكاتب لم يتطرق إلى إمكانية أن تكون القوامة للزوجين معا، في علاقة ديمقراطية واعية، علما أن هذا هو الاتجاه العام الذي تنحو إليه العلاقات بين الزوجين في المجتمعات والأوساط الاجتماعية الأكثر تقدما ومساواة في العالم.

بخصوص حق العمل يرى الكاتب أن الإسلام لم يمنع المرأة من العمل من الناحية الشرعية في كل مجالات الحياة والإنتاج، وإنما الظروف الموضوعية التاريخية هي التي تحدد عمل المرأة. «وعلى هذا، فعلينا نحن المسلمين أن ننظر إلى عمل المرأة من خلال السياق التاريخي، لا من قياس الشاهد على الغائب، لأن التشريع الإسلامي لا يوجد فيه ما يمنع ذلك، ولكن كانت هناك ظروف تاريخية حجرت المرأة عن العمل. والمهنتان الوحيدتان اللتان منع الله المرأة من ممارستهما هما ـ البغاء والتعرية». هناك محذور بأن بعض المهن لا

---

[*] هذا هو مذهب نظيرة زين الدين، كما يذكر القارئ.

[٧٠] نفس المصدر، ص ٦١٩ ـ ٦٢١.

تستطيع أن تقوم بها المرأة أو لا تليق بأنوثتها. «هذا صحيح، ولكن في هذه الحالة على المرأة من خلال مؤسساتها أن تحدد بنفسها ما هي المهن الموجودة فعلاً والتي لا تستطيع أن تمارسها وما هي المهن التي لا تليق بأنوثتها، لا أن تدع الرجال عامة (وخاصة السادة العلماء) أن يحددوا لها المهن التي تليق أو لا تليق بأنوثتها». أما حق العمل السياسي فهو - برأي الكاتب - أول حق أعطاه الإسلام للمرأة بشكل مباشر. هناك حديث ينسب إلى النبي، وهو «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». إذا صح هذا الحديث، مع أنه من الأحاديث المنفردة، فلا يقاس عليه، لأنه جاء تعليقاً على حدث معين. فلا يعتبر تشريعاً ولا تعليماً. وقد ذكر القرآن حالة امرأة حاكمة، هي ملكة سبأ، فلم يستنكر كونها حاكمة قومها، ولكن الاستنكار جاء لها ولقومها لأنهم يعبدون الشمس من دون الله، وقد عاملها النبي سليمان معاملة الند للند[٧١].

ويتحدث الكاتب عن عقدة النكاح (أي عقد الزواج)، فيقول إنها «مفتوحة للرجل والمرأة على السواء، فيمكن أن تكون العصمة بيد الرجل وبيد المرأة. ولا يصح عقد النكاح إلا بالإيجاب والقبول والشهود (الإشهار) والصداق». كذلك «يحق للرجل والمرأة المسلمة على حد سواء طلب الطلاق. لذا فإن الطلاق الشفهي يعتبر من اللغو... الطلاق بين الرجل والمرأة لا يكون إلا عن طريق القضاء حصراً. فإذا حصل الطلاق من قبل الرجل فيمكن أن يكون طلاقاً ردّياً أو نهائياً. أما إذا حصل عن طريق المرأة، فهو طلاق يمكن أن يرفضه الرجل فقط إذا كانت حاملاً. حيث أن للرجل أفضلية على المرأة في هذه الحالة فقط». «أما مفهوم بيت الطاعة ومفهوم النفقة الهزيلة ومفهوم التعددية والطلاق التعسفي وتعنت الرجل في طلاق المرأة حتى تسامحه في حقوقها، فهذا كله يجب إعادة النظر فيه كلياً»[٧٢].

---

[٧١] نفس المصدر، ص ٦٢٣ ــ ٦٢٥. انظر أيضاً بخصوص قياس الشاهد على الغائب ص ٥٨١ ــ ٥٨٢.

[٧٢] نفس المصدر، ص ٦٢٦ ــ ٦٢٧. انظر أيضا الآية ١٩ من سورة النساء.

أخيرا يرى الكاتب أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام ينظر إليها من مستويين مختلفين تماما : ـ المستوى الأول هو مستوى حدود الله (الحلال والحرام). وهذا الحد هو الزنا، أي علاقة الجماع الجنسي المباشر بين الرجل والمرأة بدون عقد نكاح، وهو المسمى «الفاحشة». ويتضمن هذا المستوى زاويتي نظر: زاوية حقوق الله، وزاوية حقوق المجتمع. فإذا كان الزنا في الخفاء، فليس للمجتمع دخل في ذلك، والأمر متروك لله تعالى، حيث علاقة الناس بالله علاقة معصية وتوبة. أما إذا كان الزنا علنيا، والعلن محدد بأربعة شهود عدول شاهدوا العملية تماما، فعقوبته مئة جلدة دون زيادة أو نقصان. «أما بالنسبة للخيانة الزوجية فتكفي شهادة أحد الزوجين، لأن الشهادة تعتبر بأربع شهادات. ولكن يمكن لأحدهما أن يدرأ عن نفسه العذاب (الحد) بالشهادة الخامسة، وتبقى العلاقة بين العبد وربه». (وهذا ما يسمى «الملاعنة»).
ـ المستوى الثاني هو علاقة الرجل بالمرأة جنسيا دون جماع. هذه الناحية تركها الله لحدود الناس، وهي تتبع أعراف البلد. فكل علاقة جنسية لا تصل إلى الجماع الجنسي ليست زنا، و«الفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[٧٣].

---

[٧٣] نفس المصدر، ص ٦٢٨ ـــ ٦٢٩.

خاتمة

حاولت فيما سبق أن أتتبع بالخطوط العريضة الكتابة العربية في فهمها لحقوق المرأة ودفاعها عنها، منذ عصر النهضة حتى الآن. لقد مضى قرن ونصف تقريبا، قسمته إلى خمس مراحل، بحسب معايير ذكرتها في المقدمة. وبينت السمة العامة لكل مرحلة، واخترت بعضا من أبرز ممثلي الاتجاهات الرئيسية في كل مرحلة، وهؤلاء درست أعمالهم المتعلقة بموضوعنا بشيء من التفصيل. ثمة اتجاه واحد لم أدرسه، وإن كان حاضرا على الدوام. إنه اتجاه اليمين الديني الذي شاعت تسميته بـ «الأصولي» أو «السلفي». فهذا الاتجاه يرى أن حقوق المرأة المسلمة مؤمنة، ولا حاجة لأن تتغير أوضاعها عما كانت عليه قبل ألف وأربعمائة سنة، والأصح أنه يريد أن تتغير أوضاعها الحالية لترجع إلى ما كانت عليه في ذلك الزمن الغابر. هذا الاتجاه حاضر دوما، بحكم أن العديد من ممثلي الاتجاهات الأخرى يناقشون آراءه.

هناك اتجاه ديني آخر، حرصت على أن أتتبع تطوره، وهو الذي أسميته «مدرسة التجديد الإسلامي». يضم في دراستنا هذه. محمد عبده، قاسم أمين، نظيرة زين الدين، الطاهر الحداد، محمد شحرور. هذا الاتجاه يستقي حقوق المرأة من خلال إعادة تفسير النصوص الدينية، هذا يعني من خلال فهمه الجديد لهذه النصوص. فالآيات الإلهية جاءت بلغة البشر، لعقول البشر. وكل يفهمها على قدر عقله، لا على قدر عقل من سبقه بأكثر من ألف سنة.

الاتجاه الثاني، الذي نجد ممثلين لـه في الخطـاب العربـي عـن حقـوق المرأة، يسمى في الأدبيات العربية «ليبراليا». وهو في الحقيقة ليـس ليبراليـا بالمعنى الدقيق لهذا المصطلـح، أو بالمفهوم الأوروبـي لليبراليـة. أنـا أقـترح تسميته «ليبراليا دينيا»، إن صحت هذه التسمية، لأنه ديني متنور، يدافع عن حقوق المرأة، لا من خلال النصوص ولا تقليدا لزمن النبوة، بل بحسب فهمه العام للدين وللحياة البشرية. يمثل هذا الاتجـاه بطـرس البسـتاني، أحمد فارس الشـدياق، رفاعـة الطـهطاوي، جمـال الديـن الأفغـاني، عبـد الرحمن الكواكبي، زينب فواز، عائشة التيمورية، باحثة الباديـة وغـيرهم. هنا نلتقي بالأرستقراطي، والبورجوازي، والاشتراكي.

ثمة اتجاه ثالث، لم تميز الأدبيات بينه وبـين الاتجـاه السـابق. يمكـن أن نطلق عليه اسم «الاتجاه الإنسانوي العلماني». وهو يفهم حقوق المرأة كإنسان، بغض النظر عن الديـن. يفهمـه مـن خـلال تصـوره لسـعادة المجتمـع وتقديـره لمتطلبات الحياة الاجتماعية الحديثة. يمثله: قاسم أمين في كتابـه الأخـير، هـدى شـعراوي، فـرح أنطـون، شـبلي الشـميل، جميـل الزهـاوي، معروف الرصـافي، محمـد جميـل بيـهم، عبـد الرحمـن الشـهبندر، سـلامة موسى، إسماعيل مظهر، درية شـفيق، نـزار قبـاني وغـيرهم. وهنـا نجـد البورجوازي والاشتراكي.

أخيرا نجد بين الكتاب الذين درسناهم اتجاهـا رابعـا، ينظـر إلـى حقـوق المرأة نظرة اجتماعية اقتصادية وإيديولوجية، وهي بـالطبع علمانيـة، ويحـدد من خلال هذه النظرة آراءه ومواقفه. ربما أمكننا تسـميته «علمانيـا أديولوجيـا» غايته النهائية إزالة أو تخفيف الفوارق بين طبقات وفئات وطوائف المجتمع على طريق تقدمه، ومن بينها التفرقة الظالمة بـين الجنسـين. يمثلـه: منيـف الرزاز، فاطمة إبراهيم، نوال السـعداوي، سـلوى خمـاش، مصطفـى حجـازي، فاطمة المرنيسي، أنـور عبـد الله وغيرهم. وهنـا نلتقـي بـالقومي التقدمـي، وبالإشتراكي العروبي. - جميع هذه الاتجاهات متأثرة بالغرب، بهذا القـدر أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك، بما فيها الاتجاه الديني التقليدي.

لا بد أن القارئ قد لاحظ روحا تفاؤلية في هذه الدراسة. لقد رأينا كيف تطور فهم حقوق المرأة من مجرد حق بالتعليم إلى حق المشاركة بالحياة الاجتماعية والإنتاج الاجتماعي، إلى فهم أوسع وأعمق يشمل حتى الحق بالنشوة الجنسية. ورأينا الربط الاشتراطي الذي يزداد إحكاما بين حقوق المرأة وديموقراطية المجتمع، بل قل: إنسانية المجتمع. كل هذا بجهود فكرية معتبرة، مغذاة بحرارة الإيمان بالقضية. وكل هذا رغم أن حرية الكلمة والحركة والتنظيم مقيدة بالنسبة لأنصار حقوق المرأة، من نساء ورجال وجماعات. فكيف لو أعطيت لهم الحريات التي تتضمنها شرعة حقوق الإنسان وضمنتها أغلب دساتير البلدان العربية، إن لم تكن جميعها تقريبا. نعم، يحق لنا بعد كل هذا أن نكون متفائلين. ومما يزيدنا تفاؤلا إيماننا بأن الإنسان يولد حرا، وقوة الحياة في كيانه تدفعه على الدوام ليمارس هذه الحرية، رغم أنف الإيديولوجيات المحافظة.

انتهى

فهرس المصادر المدروسة

فاطمة إبراهيم: حصادنا خلال عشرين عاماً، بدون مكان وتاريخ نشر (بيروت ١٩٧٦؟).

الاتحاد النسائي السوداني: قضايا المرأة العاملة السودانية، بدون مكان وتاريخ نشر

جمال الدين الأفغاني: خاطرت جمال الدين الأفغاني، في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية، القاهرة (بلا تاريخ)

فرح أنطون: حياته، أدبه، مقتطفات من آثاره، مكتبة صادر، بيروت ٥٠ ـ ١٩٥١.

قاسم أمين: ـ المصريون، في: الأعمال الكاملة، الجزء الأول، دراسة وتحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦.

قاسم أمين: ـ تحرير المرأة، في: الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦.

قاسم أمين: ـ المرأة الجديدة، في: الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، المصدر المذكور.

باحثة البادية: المرأة المصرية والمرأة الغربية. في كتاب فتحية محمد: بلاغة النساء في القرن العشرين، المكتبة المصرية، القاهرة (بلا تاريخ).

باحثة البادية: النسائيات، الجزء الأول، المكتبة التجارية، القاهرة (بلا تاريخ).

بطرس البستاني: خطاب في تعليم النساء، لدى. جان داية، المعلم بطرس البستاني، دراسة ووثائق، منشورات مجلة فكر، بيروت ١٩٨١.

محمد جميل بيهم: المرأة في التاريخ والشرائع، بيروت ١٣٣٩هـ (١٩٢١م)

محمد جميل بيهم: المرأة في التمدن الحديث (١٩٢٧)، منشور ضمن كتاب: المرأة في الإسلام وفي الحضارة العربية، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.

عائشة التيمورية التأمل في الأمور، في: بلاغة النساء، المصدر المذكور.

مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي ـ سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي (ط ١ عام ١٩٧٦)، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.

مصطفى حجازي: واقع المرأة العربية وقضية التنمية، في مجلة: الوحدة. العدد ٩، حزيران ١٩٨٥، ص ١٤ ـ ٢٨

الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف بسوسة ـ تونس (١٩٩٢).

حزب البعث: دستور حزب البعث، في: نضال البعث، الجزء الأول، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٣

حزب البعث: بعض المنطلقات النظرية، في: نضال البعث، الجزء السادس، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٥.

منيف الرزاز. معالم الحياة العربية الجديدة، (ط ١ عام ١٩٥٣)، ط ٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠

معروف الرصافي: ديوان معروف الرصافي، دار العودة، بيروت ١٩٨٦.

جميل الزهاوي. محاضرات عن جميل الزهاوي ـ حياته وشعره، تأليف ناصر الحاني، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٤.

جميل الزهاوي: جميل صدقي الزهاوي، تأليف صالح العلي الصالح، دمشق ١٩٧٢.

نظيرة زين الدين: السفور والحجاب، مطابع قوزما، بيروت ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨هـ

نوال السعداوي: الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٤

نوال السعداوي: الرجل والجنس، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٦.

نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، كراسات الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

نوال السعداوي: مذكرات طبيبة، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٥.

نوال السعداوي: المرأة والجنس، ط ٢، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢.

أحمد فارس الشدياق. الساق على الساق فيما هو الفارياق، جزءان، القاهرة (بلا تاريخ نشر).

محمد شحرور: الكتاب والقرآن، توزيع دار الأهالي، دمشق ١٩٩٠.

هدى شعراوي، في: بلاغة النساء، المصدر المذكور، ص ٦١ ـ ٨٥.

هدى شعراوي: في: النسائيات، الجزء الثاني، المصدر المذكور، ص ٢٩ـ ٣٤.

درية شفيق: المرأة المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

شبلي الشميل: رسالة إلى حفني ناصف، في. النسائيات، ج ١، ص ١٧١-١٧٦

عبد الرحمن الشهبندر القضايا الاجتماعية الكبرى. في: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، المجلد الأول. وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٣.

عبد الرحمن الشهبندر: «المرأة والوطن» و«الزهاوي والمرأة». في: الأعمال الكاملة. المصدر المذكور، المجلد الثالث، ص ٤٢٣ - ٤٢٨، ٤٩١ - ٤٩٤

رفاعة الطهطاوي: منتخبات من آثار الطهطاوي، لدى: جمال الدين الشيال. رفاعة الطهطاوي، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٨

أنور عبد الله: البترول والأخلاق، دار الضحى، بدون مكان نشر. ١٩٩٠.

أنور عبد الله: العلماء والعرش، ثنائية السلطة السعودية، مؤسسة الرافد. لندن ١٩٩٥

محمد عبده. الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، إصدار محمد عماره. المؤسسة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠.

محمد عبده: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢.

زينب فواز. الرسائل الزينبية، المطبعة المتوسطة بمصر القاهرة (١٩١٠).

نزار قباني: أشعار خارجة على القانون، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٧٢.

نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة، ج١، منشورات نزار قباني، بيروت (بلا تاريخ نشر).

نزار قباني: عن الشعر والجنس والثورة، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٧٢.

عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، في: الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عماره، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٧٠.

عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في. الأعمال الكاملة، المصدر المذكور.

سلامة موسى: الأدب والحياة، دار النشر المصرية، القاهرة ١٩٥٦

سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، الشركة العربية (القاهرة) ١٩٥٦

فهرس المراجع المستشهد بها

إميلي فارس إبراهيم: الحركة النسائية اللبنانية، دار الثقافة، بيروت (بلا تاريخ نشر)

فاطمة الزهراء أزورويل· مقدمة كتاب فاطمة المرنيسي· السلوك الجنسي....، المصدر المذكور

نجلاء نصير بشور: مكانة المرأة في التنظيمات والأحزاب السياسية الوحدوية، في كتاب. المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٢

فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، ط ٢، دار الحوار باللاذقية ١٩٨٦.

ناصر الحاني: محاضرات عن جميل الزهاوي، المصدر المذكور.

عامر بدر حسون· محكمة النساء العربية، في مجلة· النهج، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥

يوسف أحمد حمودة· مقدمة كتاب سلامة موسى: الأدب والحياة، المصدر المذكور.

أحمد جاسم الحميدي. المرأة في كتاباتها، دار ابن هانئ، دمشق ١٩٨٦.

جان داية. المعلم بطرس البستاني، المصدر المذكور

رفعت السعيد. ثلاثة لبنانيين في القاهرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣.

رضوان السيد: عصر النهضة العربية، في مجلة· الفكر العربي، العدد ٣٩ ـ ٤٠، حزيران ـ تشرين الأول ١٩٨٥

الشرق والغرب، إعداد محمد كامل الخطيب. القسم الأول، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١.

جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوي، المصدر المذكور.

صالح العلي الصالح· جميل صدقي الزهاوي، المصدر المذكور

جورج طرابيشي: عصر النهضة والجرح النرجسي، في مجلة: الوحـدة، العدد ٣١ / ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧

جورج طرابيشي. محمد جميل بيـهم وقضية المرأة، في كتاب: المرأة في الإسـلام وفي الحضارة... المصدر المذكور

إبراهيم عبدة/ دريـة شفيق: تطور النهضـة النسائية في مصر، مكتبـة الآداب، القاهرة ١٩٥٥

يوسف عز الدين: الشعر العراقي الحديث، الدار القومية، القاهرة ١٩٦٥.

هادي العلوي. فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، دمشق/ بيروت ١٩٩٦

محمد عماره: الإسلام وحقوق المرأة، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥.

محمد عماره: دراسة عن الأفغاني، في. الأعمال الكاملة للأفغاني، المصدر المذكور

محمد عماره دراسة لفكر قاسم أمين، في: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، المصدر المذكور

محمد عماره: ملـف عـن حيـاة الإمـام محمـد عبـده، في: الإسـلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، المصدر المذكور.

حسين العودات: المرأة العربية في الدين والتاريخ، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٦.

فوزيـة فواز: تقديـم للكتـاب يضـم روايـة «حسـن العواقـب» ومسـرحية «الـهوى والوفاء» لزينب فواز، بيروت ١٩٨٤.

نـهوند القـادري: نشـأة الصحافـة النسـائية اللبنانيـة، في مجلـة: الفكـر العربـي، العدد ٥٨، الربع الرابع ١٩٨٩.

عزت قرني: العدالة والحرية في فجـر النهضـة العربيـة الحديثـة، عـالم المعرفـة، الكويت ١٩٨٠.

عمر رضا كحالة. المرأة في عالمي العرب والإسـلام، سلسـلة البحـوث الاجتماعيـة، ج ٧، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩.

علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهليـة للنشـر، ط ٢، بيروت ١٩٧٨.

فتحيـة محمـد بلاغـة النسـاء في القرن العشــرين، المكتبـة المصريـة، القـاهرة (بلا تاريخ).

سناء المصري: خلف الحجاب ـ مواقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة. سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩.

عبد المحسن الملوحي. مسكين الدارمي وحقوق المرأة، في: النهج، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥.

هيثم مناع: المرأة، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا ١٩٨٨

منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

مجد الدين ناصف: ملك حفني ناصف (باحثة البادية)، في بلاغة النساء، المصدر المذكور

محمد رضا وتر: مكانة المرأة في الشؤون الإدارية والبطولات القتالية، دمشق ١٩٧٨.

فهرس المحتوى



لقد رأينا كيف تطور فهم حقوق المرأة من مجرد حق بالتعليم إلى حق المشاركة بالحياة الاجتماعية والانتاج الاجتماعي، إلى فهم أوسع وأعمق يشمل حتى الحق بالنشوة الجنسية.ورأينا الربط الاشتراطي الذي يزداد إحكاماً بين حقوق المرأة وديمقراطية المجتمع ، بل قل : إنسانية المجتمع . كل هذا بجهود فكرية معتبرة مغذاة بحرارة الإيمان بالقضية . وكل هذا رغم أن حرية الكلمة والحركة والتنظيم مقيدة بالنسبة لأنصار حقوق المرأة ، من نساء ورجال وجماعات فكيف لو أعطيت لهم الحريات التي تتضمنها شرعة حقوق الإنسان وضمنتها أغلب دساتير البلدان العربية ، إن لم تكن جميعها تقريباً . نعم يحق لنا بعد كل هذا أن نكون متفائلين. ومما يزيدنا تفاؤلاً إيماننا بأن الإنسان يولد حراً، وقوة الحياة في كيانه تدفعه على الدوام ليمارس هذه الحرية، رغم أنف الإيديولوجيات المحافظة .

